UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00085699 7

1. Gr
Aristote
XJ

Studien

zur

Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles.

Von

Dr. Werner Wilhelm Jaeger.

361723
3.2.39

Berlin
Weidmannsche Buchhandlung
1912.

B
434
J34

Printed in Germany

Hermann Diels

Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff

in Liebe und Verehrung

gewidmet.

Digitized by the Internet Archive
in 2008 with funding from
Microsoft Corporation

http://www.archive.org/details/studienzurentste00jaeguoft

Vorwort.

Die folgenden Untersuchungen wollen die Erkenntnisse mehrjähriger Beschäftigung mit den aristotelischen Schriften durch klare Stellung der Probleme für eine bestimmte Schrift — ich habe die Metaphysik gewählt — nutzbar machen. Ich habe versucht, energisch zu Ende zu denken. Auch für das kleinste Gebiet ist das nur dann möglich, wenn man es im Zusammenhang mit dem größeren Ganzen sieht, dem es sich einordnet. In eine Konkurrenz mit den beliebten endgültigen Wiederherstellungen der „wahren" Metaphysik, Ethik, Politik bin ich nicht eingetreten. Davor bewahrt den Modernen seine historische Arbeits- und Denkweise. Oberste Pflicht muß das Verstehen der Schwierigkeiten bleiben. Wo wir die unumwunden anerkennen, da gibts ein Vorwärtskommen[1]). Daß dies auch für den Inhalt, ja gerade für ihn gilt, hoffe ich mit Zuversicht. An die herkömmliche Auffassung vom Aufbau und Gegenstand der Grundwissenschaft kann ich nicht mehr glauben, seit ich diese Untersuchungen geführt habe.

Ich hatte ursprünglich die Absicht, diesem Buche schnell ein zweites folgen zu lassen, das vor allem die Probleme der Politik und Meteorologie, vielleicht auch der Ethik in Angriff nehmen sollte. Wieviel auch da zu tun ist, wissen wohl die meisten von uns. Das Material liegt bereit. An der Ausführung hindert mich nun die Übernahme einer sehr umfassenden editorischen Arbeit, die meine

---

[1]) Zu 54, Anm. 1 bleibt nachzutragen der Hinweis auf die Behandlung des Glossems *Z* 10, 1035 a 23 in meiner Dissertation, Emendationum Aristotelearum specimen Berl. Diss. 1911. Zum neuesten Interpreten des Aristoteles, Charles Werner, Aristote et l'idéalisme platonicien Paris 1910, siehe meine Besprechung in der Deutschen Literaturzeitung 1911, 47, Sp. 2962—63.

Kraft vielleicht auf Jahre ganz in Anspruch nimmt und mich vor völlig verschieden geartete Probleme stellt. Ich hoffe aber dennoch, meiner Pflicht später nachzukommen, wenn nicht inzwischen andere sich an die Fragen heranmachen.

In diesen Tagen, da das Jahr 1911 seinem Ende zueilt, fühle ich rückschauend den tiefsten Dank gegen die beiden Männer im Herzen, deren Namen die Stirn dieses Buches trägt. Im Aufblick zu ihrem Schaffen habe ich gelernt, was Wissenschaft sei. Die liebende Mittlerschaft der wahrhaft Lebendigen einer jeden Generation zwischen dem, was nur von heute ist, und dem unzugänglich Schönen offenbart sich uns Jungen täglich in ihrem Lernen und Lehren als die Seele aller echten Philologie.

Rom (Kapitol) im Dezember 1911.

Dr. Werner Wilhelm Jaeger.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung 1

I. Teil. Die Komposition der Metaphysik.

1. Kapitel. Kleinere Dubletten.

1. Abschnitt. *A* 10 14

2. Abschnitt. *E* 4, 1027 b 25–1028 a 3 21

3. Abschnitt. *A* 9, 990 b 2–991 b 8, *M* 4, 1078 b 32—5, 1080 a 11 28

2. Kapitel. Erratische Stücke und Kapitel.

1. Abschnitt. *M* 9, 1086 a 21—10, 1087 a 25 und *K* 8, 1065 a 27—Schluß 38

Anhang: Zwei Kapitel der Politik 45

2. Abschnitt. *Θ* 10, 1051 a 34—1052 a 11 49

3. Abschnitt. *Z* 12 und *H* 6 53

3. Kapitel. Die große Dublette *K* 1—8 63

4. Kapitel. Die zusammenhängenden Stücke 90

5. Kapitel. Eingedrungene Stücke.

1. Abschnitt. Buch *α ἔλαττον* 114

2. Abschnitt. Buch *Δ* 118

3. Abschnitt. Buch *Λ* und die *θεολογία* 122

Ergebnisse 128

II. Teil. Die literarische Stellung und Form der Metaphysik.

1. Kapitel. Publikation und Buchteilung der Lehrschriften.

1. Abschnitt. Die Publikation der Lehrschriften 131

2. Abschnitt. Die Buchteilung der Lehrschriften 148

2. Kapitel. Die Bücher der Metaphysik.

1. Abschnitt. Die Bestandteile der Sammlung 164

2. Abschnitt. Der Prozeß der Sammlung der Metaphysikbücher 175

Ergebnisse 184

Einleitung.

Vielleicht bedarf der Versuch einer Anregung zu erneutem Studium der aristotelischen Grundwissenschaft und neuer Vertiefung in ihre mannigfach verwickelten Probleme kurzer Rechtfertigung. Nach den gewaltigen Anstrengungen der deutschen Wissenschaft des verflossenen Jahrhunderts, dem frisch erwachten Interesse für die Gedankenarbeit und Persönlichkeit des Aristoteles durch eine kritische Gesamtausgabe seiner Schriften und Fragmente eine sichere und bequeme Forschungsgrundlage zu schaffen, nach den bahnbrechenden Untersuchungen eines Brandis, Bonitz, Trendelenburg, Waitz, Schwegler u. a., denen sich nach dem glücklichen Fund der *πολιτεία Ἀθηναίων* das Werk „Aristoteles und Athen" von Wilamowitz anreihte, hatte sich die Arbeitskraft der deutschen Aristoteliker unter der Leitung von Torstrik und Diels der nicht minder grandiosen Aufgabe zugewendet, die Schätze der antiken Kommentatoren des Philosophen durch kritische Herausgabe ihrer Riesenwerke für die moderne Aristoteleserklärung aufs neue fruchtbar zu machen. Diese Ablenkung des Hauptstroms der Forschung von den eigenen Schriften des Meisters auf die Wiederherstellung ihrer Interpreten in der späteren Antike hatte die Konsequenz, daß die Arbeit an den ersteren sich bedeutend verlangsamte oder zeitweise gar ins Stocken geriet. Zumal die erste Philosophie muß sich beklagen. Denn die vereinzelten Untersuchungen der letztvergangenen Dezennien haben uns im ganzen nicht weiter, manchmal sogar erheblich zurückgebracht.

Die vorliegende Untersuchung nimmt die Arbeit da wieder auf, wo Bonitz sie niedergelegt hat. Trotz der glänzenden Leistungen dieses Mannes bieten der Text, die Einzelbücher, das Ganze der Metaphysik noch so zahlreiche ungelöste Rätsel, daß niemand glauben wird, sie mit einem Schlage erledigen zu können. Es sind nicht

allein die alten Fragen, die Bonitz und seine Generation bewegten, welche wir hier wiederholen müssen. Es treten neue Probleme hinzu, die eine weitausgreifende umfassende Geschichtsbetrachtung hat auftauchen lassen.

Nach der Überlieferung galt die Metaphysik als ein einheitliches Werk. Die Kritik hat diese Ansicht zerstört. Seither ist das Verhältnis der Teile dieses Werkes zueinander und zu ihrer Summe kontrovers. Wir wissen nicht, unter welchem Gesichtspunkt wir das Ganze, unter welchem Gesichtspunkt wir seine Teile zu beurteilen haben. Vieles hat Bonitz nach Brandis Vorgang, vieles Schwegler hier aufgeklärt. Aber den Untersuchungen wie den Resultaten mangelte oft der orientierende Ausblick auf die Gesamtlage in den aristotelischen Schriften wie auf die parallelen Erscheinungen in der hellenischen Literatur. Die scheinbare Ausnahmestellung der Metaphysik soll nun genauer untersucht werden. Im ersten Teil der Arbeit versuche ich eine Scheidung der verschiedenen kritischen Kategorien, nach denen der Inhalt der Metaphysik aufgefaßt und beurteilt sein will. Zum Merkwürdigsten gehört das Vorkommen von Dubletten, die teils Wort für Wort übereinstimmen, teils den gleichen Gegenstand in abweichender Form behandeln. Ebenso eigenartig ist die Beobachtung einzelner heimatloser Stücke, die, jedem Kompositionsgesetz widerstreitend, dennoch nach unverkennbarem Prinzip an ihrer Stelle eingeschaltet erscheinen. Eine solide, aber nur fragmentarisch erhaltene Hauptmasse gilt es alsdann abzugrenzen und die Funktion ihrer einzelnen Teile zu bestimmen. Endlich sind die mehrfach eingedrungenen Fremdkörper als solche zu kennzeichnen.

Im zweiten Teil erheben sich dann schwierige literarische Fragen über den Zweck dieser Schriften, ihr literarisches εἶδος, über Alter, Entstehung, Gründe ihrer überkommenen Teilung und Gruppierung. Isoliert waren diese Dinge nicht zu begreifen, daher sind sie hier im Zusammenhang mit den entsprechenden Qualitäten der übrigen Lehrschriften des Aristoteles erörtert worden. Für die Breite dieses Kapitels muß ich um Entschuldigung bitten, allein es dient als Basis für die Spezialuntersuchung in der Metaphysik. Denn nur von hier aus gesehen fällt die Ausnahmestellung der Metaphysik gegenüber den anderen Lehrschriften dahin.

Um den Punkt, wo unsere Untersuchung einsetzen muß, näher zu bezeichnen, wollen wir more Aristoteleo mit einem historischen Überblick über die bisher unternommenen Lösungsversuche beginnen. Bereits Petitus versuchte die Bücher der Metaphysik, wesentlich von der Echtheitsuntersuchung ausgehend, in den Titeln des index Diogenianus aufzuspüren, was ihm jedoch nicht gelungen ist. Besonders die Bücher περὶ φιλοσοφίας wollte er in der Metaphysik wiederfinden. Hierin folgte man ihm lange Zeit, bis Brandis diesen Weg endgültig abschnitt[1]).

Brandis eröffnet die Periode der eigentlich grundlegenden Forschungen. Doch bevor ich seine bis heute geltende Anschauung über die Metaphysik darlege, sei es mir erlaubt, zwei andere Richtungen zu nennen, die, obwohl sie zum Teil erst nach dem Erscheinen der Brandisschen Denkschrift aufgekommen sind, doch der Sache nach vor diese Schrift fallen, weil sie veraltet waren, als sie das Licht der Welt erblickten. Es sind die Versuche von Michelet[2]) und Brummerstädt[3]), die überlieferte Metaphysik als einheitliches Werk zu verteidigen, wozu ich noch die allerdings erst im vorletzten Jahrzehnt erschienenen, in mehr als einer Hinsicht seltsamen Aufsätze von Zahlfleisch rechnen muß[4]). Die Instrumente, womit diese Gelehrten gearbeitet haben, sind freilich überaus stumpf. Als Beispiel möge genügen, daß man sich *K* 1—8 oder das ganze *K* als Rekapitulation der Bücher *BΓE* und den ersten Teil von *Λ* als entsprechende Fortsetzung dieser Rekapitulation für *ZHΘ* dachte. Die Bücher *MN* am Schlusse des ganzen „Werkes" machten freilich immer etliches Kopfzerbrechen. Michelet hilft sich dadurch, daß er diesen polemischen Teil der Untersuchung über die unsinnlichen Substanzen vor *Λ* rückt. Das verrät wenigstens einen gewissen Sinn für die Methode des aristotelischen Untersuchens, während Zahlfleisch

[1]) Brandis diatribe de perditis Aristotelis libris de ideis et de bono sive philosophia, 1823.

[2]) Michelet, Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique. 1836. Jahrb. f. wiss. Kritik 1841, Nov. Nr. 81—85.

[3]) Brummerstaedt, Ueber Inhalt und Zusammenhang der metaphysischen Bücher des Aristoteles. 1840.

[4]) Zahlfleisch, Einige Gesichtspunkte f. d. Auffassung und Beurteilung der aristotelischen Metaphysik. Arch. f. Gesch. d. Philos. XII 1899, p. 434 f. und XIII 1900, p. 81 f. und p. 502 f. Philologus LV 1896, p. 123—153.

auch diesen vermissen läßt. Ich setze zur Charakteristik eine Stelle aus seinem Aufsatz (Arch. f. G. d. Phil. XII 463) her: „Ich halte dafür, daß die so zahlreichen πολιτεῖαι des Aristoteles eben nichts anderes als ziemlich kritiklose Exzerpte sind. Und das Nämliche gilt für die naturwissenschaftlichen Schriften, in denen auch schon die Spuren von Polemik sich finden, welche in der Regel bei einem findigen Kopfe mit dem bloß mechanischen Abschreiben sich verbindet. Die nämliche Erscheinung zeigt sich daher nach Vollendung der ohnehin auch auf Polemik aufgebauten Metaphysik am Schluß derselben; denn es war der Höhepunkt des Ganzen erreicht und des Aristoteles ohnehin zu Widersprüchen geneigtem Sinn entfährt hier einmal — ganz naturgemäß — der Donnerkeil der Fehde, um nach allen Seiten hinzutreffen.“ Mit dieser Logik könnte man allenfalls auch das Gegenteil beweisen.

Vor Brandis fällt auch noch der Versuch von Titze[1]), anstatt der einen einheitlichen Metaphysik zwei verschiedene Metaphysiken aus der Überlieferung herauszulesen. Die eine steckt für ihn in *ΑΚΛ*, die andere, umfangreichere in *ΑΒΓΕΖΗΘΙΜΝΛ*. Letztere entstand durch Erweiterung des Mittelstücks der ersten, indem für *Κ* jetzt *ΒΓΕΖΗΘΙ* eintraten. Außerdem schlug Aristoteles eine historisch-kritische Vorbereitung des *Λ* in Gestalt von *ΜΝ* hinzu. Die beiden übrig bleibenden Stücke $\bar{\alpha}$ und *Λ*, die in keine der beiden Metaphysiken sich eingliedern wollen, weist Titze den logischen bzw. physikalischen Schriften zu. Die Rechnung geht also glatt auf, nur daß wir statt der einen jetzt zwei Metaphysiken haben. Und in dem Komplex *ΑΚΛ* entdeckt Titze die verloren geglaubte Schrift περὶ φιλοσοφίας $\bar{\alpha}$ $\bar{\beta}$ $\bar{\gamma}$ wieder (Diog. 3), ebenso wie Buhle und einst Petitus es gewollt hatten.

Bei Titze haben wir schon die völlige kritische Zerstückelung der Metaphysik. Aber seine konstruktiv begabte Zeit forderte von der Kritik nun auch einen Neubau nach dem Abbruch, eine Restauration der ursprünglichen Metaphysik. Man konnte von dem „einheitlichen Werk“ nicht lassen, und da es nicht eines sein konnte, so waren es zwei „einheitliche Werke“. So begann die Arbeit der Rekonstruktion, der Umstellung der Bücher, wie sie auch in der aristo-

[1]) Titze, de Aristotelis operum serie et distinctione 1827, p. 70 f.

telischen Politik damals gang und gäbe war. Mit welcher Willkür man dabei verfuhr, zeigt die Verbindung von *K* mit *Λ*, von *MN* mit *ZHΘ*, obschon die letzteren Bücher von *MN* völlig ignoriert werden, die Umstellung von *MN* vor *Λ*. Nur Barthélemy Saint-Hilaire's Umstellertätigkeit in der Politik bietet zu dieser Art der Forschung eine Analogie.

Gänzlich toll erscheinen uns heute die Umstellungsphantasien Glasers[1]), über die schon Bonitz das Rechte gesagt hat[2]). Auch er kennt zwei Metaphysiken. Sie setzen sich zusammen wie folgt:

Λ	*K* 1—8	*Λ* 1—5	*Λ* 6—9	*Λ* 10
A	*BΛΓE*	*ZHIΘM*		*N*

Ich vermag hier nicht näher darauf einzugehen. Es genügt der Hinweis, wie wenig von tatsächlicher Korrespondenz die hier parallel gesetzten Stücke zeigen. *N* handelt ausschließlich über die dualistischen Prinzipien der Platoniker, in *Λ* 10 findet sich nur eine Erwähnung, daß mit der Annahme des einen Prinzips auch der Dualismus widerlegt sei. *Λ* 6—9 kann an *ZHIΘ* (!) *M* schon darum nicht angeschlossen werden, weil *Λ* 6 die Dreiteilung der Substanzen vorausgesetzt wird, die *Λ* 1—5 begründet wird, und *Λ* 6 sich sogar ausdrücklich darauf bezieht, während *ZHΘ* diese Dreiteilung nicht anwenden. Die Trennung von *M* und *N* durch *Λ* 6—9, die Umstellung von *ΘI*, von *ΓΔ*, das alles entbehrt jeder gesunden Grundlage.

Dennoch ist nicht zu leugnen, daß diesen tumultuarischen Eingriffen eine gewisse reelle Bedeutung zukommt. Die Fremdheit des Begriffslexikons *Δ* in dem traditionellen Zusammenhange, die Unverträglichkeit von *K* mit den vorhergehenden Büchern, kommt in gleicher Weise bei Titze und bei Glaser zum Ausdruck, bei Titze auch die Unmöglichkeit, *MN* in ihrer völlig sinnlosen Stellung am Schluß der übrigen Bücher zu dulden. Freilich von historischem Verständnis ist noch kein Hauch zu spüren.

Brandis[3]) erst hat dann die Bahn gebrochen für eine neue, der Wirklichkeit entsprechendere Auffassung, die ich kurz skizziere.

---

[1]) Glaser, Die Metaphysik des Aristoteles nach Komposition, Inhalt und Methode. 1841.

[2]) Jahns Jahrbücher 1841 Bd. XXXII, 4 p. 371 f.

[3]) Brandis, Denkschrift der Berliner Akademie 1834. p. 63—87.

An die Einleitung in die Metaphysik *A*, das eine kritische Würdigung der früheren Denker und ihrer Leistungen mit einer feinen Darlegung über den philosophischen Trieb des Menschen vereinigt, schließt sich die Entwicklung der metaphysischen Grundprobleme vom Standpunkt des Aristoteles selbst, die in *B* enthalten ist. Zwischen diese beiden passend aufeinanderfolgenden Bücher ist in unsinniger Weise *α ἔλαττον* eingeschoben, das seiner Herkunft nach eher eine Einleitung in die Physik darstellen könnte, und, wenn es überhaupt von Aristoteles herrührt, jedenfalls nichts mit der Metaphysik zu schaffen hat. Läßt man *ᾱ* weg, so ergibt sich ein angemessener, ja notwendiger Konnex zwischen *A* und *B*. Dann beginnt mit *Γ* die Hauptuntersuchung über den Gegenstand und die Fundamente der Metaphysik, die aber dann auch wieder höchst unpassend durch Buch *Δ* unterbrochen wird. *Δ* ist eine Sammlung von metaphysischen und naturphilosophischen Begriffen, deren mannigfaltige Bedeutungen hier unterschieden und festgelegt werden sollen. Aus mehreren Gründen hat *Δ* aus der Metaphysik zu weichen. Es steht als selbständiges Buch da und zitiert die Metaphysik als fremde Schrift, wie diese umgekehrt auch jenes Buch unter dem Titel *περὶ τῶν ποσαχῶς λεγομένων* zitiert. Außer den Zitaten in der Metaphysik begegnet dieser Titel für *Δ* auch in den Listen der aristotelischen Schriften bei Diogenes und dem Anonymus Menagii.

Entfernt man auch diesen Fremdbestandteil aus der Metaphysik, so stellt sich von selbst ein höchst befriedigender Zusammenhang her zwischen *Γ* und den folgenden Büchern *EZHΘ*. Wir werden im Verlauf dieser Bücher immer tiefer ins Innere der Seinswissenschaft hineingeführt. Der Unterscheidung der verschiedenen philosophischen Disziplinen in *E* reiht sich eine Zerlegung des Seinsbegriffs an, des eigentlichen Gegenstands der ontologischen Spekulation, der vermöge seiner inneren, dialektischen Unterschiede in mehreren Bedeutungen erscheint. Diese gelangen im zweiten Teil des *E* der Reihe nach zur Besprechung, um dann sich selber auf den einen Substanzbegriff zurückzuführen, dessen Reichtum auch ihre letzte Quelle ist. Die Substanz ist das Zentrum der ontologischen Interessen des Philosophen. Der Entfaltung dieses Begriffes sind dann *ZH* gewidmet, an die sich *Θ* glatt anschließt. Nirgends

ist hier von Störungen des Zusammenhangs auch nur die Rede. *Θ* behandelt diejenigen obersten, dialektischen Unterschiede am Seienden, welche die metaphysische Logik der Bewegung und des Werdens begründen, die Begriffe des der Möglichkeit nach und des der Wirklichkeit nach Seienden. Aber mit *Θ* geht diese zusammenhängende Reihe von Büchern auch zu Ende, wenn man nicht allenfalls noch *I* hinzurechnen und in den zufällig *Θ* 10 vorkommenden Andeutungen auf das Eine einen Hinweis auf dieses erblicken will.

I, das Buch über das Eine sowie über die Begriffe der Vielheit, der Verschiedenheit und des Gegensatzes, steht zu dieser Reihe *ΑΒΓΕΖΗΘ* jedoch immerhin in einem Verhältnis der zeitlich-räumlichen und gedanklichen Folge, es zitiert nämlich *Z* als *λόγοι περὶ τῆς οὐσίας*, ein Beweis, daß diese *λόγοι* vorhergingen. Äußerlich ist *I* mit dem Vorhergehenden merkwürdigerweise ebensowenig verknüpft wie mit den nachfolgenden Büchern *ΚΛΜΝ*. *K* — dies hat Brandis von Titze übernommen — steht dem Sinn nach nicht hinter, sondern neben den vorhergegangenen Büchern *ΒΓΕ*, zu denen es in seinen ersten acht Kapiteln eine fortlaufende Paralleldarstellung gibt, die man passend als Vorentwurf zu *ΒΓΕ* bezeichnen wird. Der zweite Teil von *K*, Kapitel 9—12, ist als unecht zu verwerfen. Er stellt das Exzerpt eines Schülers zu mehreren Büchern der Physik dar. *Λ* faßt Brandis als Sonderdarstellung der aristotelischen Lehren über Metaphysik auf, welche wie *α̃* und *Δ* einen Fremdbestandteil innerhalb des Ganzen bildet. Mit *ΜΝ* weiß er nichts anzufangen. Sie stehen jedenfalls mit Unrecht am Ende des Ganzen. Einerseits sind sie gefordert durch die Verheißung einer späteren, eingehenden Behandlung der unsinnlichen Substanzen, welche die Akademiker annahmen, der Idealzahlen, der Ideen sowie der mathematischen Objekte in *Z* 11 und *H* 1. Anderseits können *ΜΝ* nicht auf die große Reihe *ΑΒΓΕΖΗΘ* gefolgt sein, da sie nicht nur ohne Bezugnahme große Partien aus *Λ* 9 einfach buchstäblich wiederholen und die Polemik gegen die Substanzialität des Allgemeinen *Z* 13—17 ignorieren, sondern auch die Lehre von den sinnlichen Substanzen im *Z* und *H* nicht kennen, sich vielmehr für diese Dinge mehrfach auf die Ausführungen in der Physik berufen. Auch mit *I* läßt sich *Ν* nicht recht in Einklang bringen, da beide das Problem des Einen unabhängig voneinander und ohne gegenseitige Bezugnahme be-

handeln. Wir haben so von den eigentlich metaphysischen Schriften vier Gruppen zu unterscheiden. Die große Reihe *ΑΒΓΕΖΗΘ*, *I*, *ΜΝ*, *Λ*. $\bar{\alpha}$ und *Δ* sowie *Κ* 9—12 gehören auf keinen Fall in die Metaphysik, *Κ* 1—8 sind Vorentwurf zu *ΒΓΕ*. Die drei zuerst genannten Stücke sollten zu einem einheitlichen Werke vereinigt werden, nur *Λ* steht für sich.

Hier ist zum ersten Male eine genetische Auffassung der Metaphysikbücher mit glänzendem Scharfsinn, mit Methode und tiefster Sachkenntnis entwickelt. Freilich ist das „einheitliche Werk" auch hier noch nicht ganz und rückhaltlos aufgegeben, wenigstens der Plan des „einheitlichen Werkes" bleibt uns, es bleiben uns zum Teil die Stücke, aus denen das Werk hervorgehen sollte und hervorgegangen wäre, hätte nicht der Tod den Denker verhindert, dem Ganzen die letzte Feile zu geben. Das Entscheidende war, daß diese Ausführungen von Brandis Bonitz überzeugten und durch ihre Aufnahme in seinen Kommentar die weiteste Verbreitung fanden. Auch Zeller hat sich bei diesen Ergebnissen beruhigt. Wir werden indes weitergehen müssen. Unbefriedigend erscheint die Lösung des Problems, welches die Bedeutung der so zuversichtlich zu der „Hauptreihe" gerechneten Bücher *ΖΗΘ* sei, unbefriedigend auch die Bestimmung des Verhältnisses von *ΜΝ* zur „Hauptreihe" und besonders zu *ΖΗΘ* sowie des Verhältnisses beider Komplexe zu Begriff und Ziel der ganzen Grundwissenschaft. Es wird ferner die Berechtigung der Annahme einer „Hauptreihe" *Λ*—*Θ* (unter Ausschluß von $\bar{\alpha}$ und *Δ*), welche ununterbrochen fortschreite, sich kritisch bewähren müssen. Unklar vor allem bleiben die editorischen und literarischen Voraussetzungen und Konsequenzen der von Brandis gewonnenen Ergebnisse. Wir finden bei Brandis-Bonitz vielfach statt des *διότι* nur das *ὅτι*. Für Brandis ist die Metaphysik hypomnematisch, für Bonitz literarisch. Meines Erachtens ist beides nicht zutreffend, oder doch nur das erstere an einigen Stellen wie bei *α*, *Κ* 9—12, *Λ* 1—5, *Κ* 1—8. Die oben erwähnte Annahme, daß wir es in der Hauptsache mit dem Rumpf eines unvollendeten „Werkes" zu tun haben, erweist sich ebensowenig als stichhaltig. Der Sinn des „Buches" und der „Buchteilung", von denen jene reden wie bei Thukydides oder Platons Staat, muß geprüft werden, um zu zeigen, daß von einer solchen Teilung oder Gliederung eines

Gesamtstoffes in Bücher nicht die Rede sein kann, wenn das Ganze kein „einheitliches Werk“ mehr ist, es sei denn, daß diese Buchteilung jedes historischen Wertes entbehrt. Damit werden wir von selbst auf die Frage der schriftstellerischen Bewältigung einer systematisch aufgebauten, wissenschaftlichen Disziplin geführt. Welches sind die schriftstellerischen — um nicht zu sagen literarischen — Formen, deren sich Aristoteles zur Darstellung einer Wissenschaft bedient? Die Untersuchung muß einmal ganz von der Seite der Komposition — das Wort in seiner ganz kunstwidrigen, buchstäblichen Bedeutung genommen — gemacht werden.

Doch zuvor noch einen Überblick über die „Weiterentwicklung“ der Probleme seit Brandis-Bonitz. Ravaisson[1]) und Krische[2]) bedeuten einen Rückschritt. Ravaisson hat wieder den modernen Begriff des „Werkes“ vor Augen, wenn er *MN* vor *A* stellt, $\bar{\alpha}$ und *Δ* herausnimmt und *K* 1—8 als Nachschrift eines Schülers bezeichnet, die ebensowenig hergehöre, wie *K* 9—12 (das er für aristotelisch hält), um dann *ΑΒΓΕΖΗΘΙΜΝΛ* als literarische Einheit zu stempeln. In all seinen Maßnahmen läßt sich stets der abstrakte Aristoteliker erkennen, der von den Dingen, wie sie waren, keine lebendige Anschauung in sich trägt, dafür aber um so mehr Eifer zeigt, des größten Meisters größtes Werk „wiederherzustellen“. Krische hat sich nur im Vorübergehen über die alte Frage nach dem Verhältnis der drei Bücher des Dialogs *περὶ φιλοσοφίας* zur Metaphysik geäußert. Ich kann hier nicht näher darauf eingehen, da die Sache längst abgetan ist[3]).

Fast gleichzeitig mit Bonitz Kommentar zur Metaphysik erschien der von Albert Schwegler[4]). Obgleich hinsichtlich der Auffassung des Verhältnisses der Bücher untereinander von Schwegler keine wesentlichen Neuerungen eingeführt wurden, ist doch die ganze Betrachtungsweise eine andere. Er geht viel mehr als Bonitz auf die Widersprüche, Wiederholungen, Unausgeglichenheiten im Texte ein, das

---

[1]) Ravaisson, Essai sur la Métaphysique d'Aristote. Tom. I. 1837.

[2]) Krische, Forschungen auf dem Gebiet der alten Philosophie I. p. 263 f. 1840.

[3]) cf. Zeller, Gesch. d. Phil. d. Gr. II 2^3 58 A. 2 und einzelnes Richtige Bernays, Dialoge d. Ar. p. 42 f., der die Frage aber mit dem Problem der *λόγοι ἐξωτερικοί* verwirrt.

[4]) Schwegler, Aristoteles Metaphysik, Tüb. 1847 f.

kritische Moment überwiegt bei weitem das exhegetische. Diese überaus wertvolle Kleinkritik, die oft mehr gefruchtet hat als langatmige Diskussionen über Echtheit der Bücher und Rekonstruktion der wahren Reihenfolge, hat noch immer eine Zukunft.

Des jungen Christ[1]) Studien zur Metaphysik erschienen ein Jahr vor Valentin Roses schwerem, beinahe unlesbarem Buch[2]), 1853. Soweit die Christsche Abhandlung hier in Betracht kommt, hat sie sich meist im Sinne der Bonitzschen Auffassung entschieden. Bemerkenswert ist nur die Athetese des ganzen *K* aus formalen Gründen, worauf wir unten zurückkommen. Rose stellt sich polemisch zur Tradition wie zu Bonitz. Er läßt das corpus metaphysicum, das aus peripatetischen, nicht durchweg aristotelischen Schriften von den Alexandrinern zusammengesetzt worden ist, aus echtaristotelischen Abhandlungen und unechtem Gut bestehen, das er in drei Klassen teilt. Die erste enthält solches, was auf keine Weise von Aristoteles stammen kann, da es ganze Stellen seiner Werke ausschreibt, dahin gehören *A*, *K*, *M*. In die zweite rechnet Rose die Bücher, die nicht die Untersuchung des vorhergehenden Buches fortsetzen, sondern schon durch ihre Gedrängtheit und Kürze den Epitomator verraten, so *K* und *A*. Die dritte Klasse bilden solche, die bloße Wiederholungen oder Wiederbehandlungen von früher Dargelegtem bilden, wie *M* und *N*.

$\bar{\alpha}$ ist ein aus drei lose aneinandergefügten Kapiteln zusammengeflicktes Bruchstück aus dem metaphysischen Werke eines anderen Peripatetikers. Die Darstellung der Bedeutungsverschiedenheiten der in *A* aufgeführten Begriffe kann man nach Rose nicht als echt betrachten: da er jedoch überzeugt ist, daß eine solche Zusammenstellung in die Metaphysik gehöre, und zwar an eben die Stelle, wo jetzt *A* steht, so ist *A* ein mangelhafter, schlecht disponierter, aus metaphysischen und physikalischen Begriffen zusammengestoppelter Ersatz für das abhanden gekommene, echte *A*. Im übrigen ist der Zusammenhang von *A* bis *I* tadellos — hierin folgt Rose doch Bonitz —, von *K* an ist alles wirr, ordnungslos, unecht. *N* bildet die natürliche Fortsetzung zu *I* und kann allein von den vier

[1]) W. Christ, Studia in Arist. libros metaphysicos collata. Berl. 1853.

[2]) Val. Rose, de Aristotelis librorum ord. et auct. Berl. 1854, p. 152—162.

Büchern *K.A.M.N* für echt gehalten werden. Über den Ursprung von *K.A.M* nach Rose orientiert die Dreiklasseneinteilung. Übrigens darf bemerkt werden, daß trotz dieser großen Entschiedenheit des Urteils Rose sich über den literarischen Charakter des Erhaltenen nicht klar geworden ist. So spricht er immerfort von dem opus metaphysicum genuinum, weiß sich anderseits aber wieder die selbständige Stellung des von ihm als echt anerkannten *I* oder *Θ* nicht zu erklären. Im übrigen konnte bei der nur zehn Seiten umfassenden Darlegung der Verhältnisse in der Metaphysik von einer eindringenden Begründung natürlich keine Rede sein.

Den bedeutendsten Erfolg für die Metaphysik durfte man sich von der Geschichte der aristotelischen Schriften versprechen, die R. Shute geschrieben hat[1]). Doch Shutes Werk ist postum, bedarf also nachsichtiger Beurteilung. Seine Auseinandersetzung über die Metaphysik drängt sich auf fünf (!) Seiten zusammen (p. 136—140), sonst gibt er lediglich verstreute Notizen zur Sache, die nicht fördern können. Die Untersuchung mußte eine sorgfältige Analyse der einzelnen Werke zum Ausgangspunkt wählen, anstatt die traditionellen „Werke" des Philosophen auf Treu und Glauben hinzunehmen und aus den dürftigen Angaben bei anderen Schriftstellern eine Geschichte oder besser eine Chronik zusammenzustellen, die jeder festen wissenschaftlichen Grundlage entbehrt. Die klare Erfassung der Verhältnisse bei Aristoteles selbst und in der ältesten peripatetischen Zeit gibt für das Verständnis der Geschichte dieser Schriften erst die notwendigen Voraussetzungen. Gegenüber der Verfehltheit der hier im ganzen befolgten Methode fallen die zahlreichen richtigen Einzelbemerkungen nicht so schwer ins Gewicht. Die Geschichte der aristotelischen Schriften bleibt somit eine noch zu lösende Aufgabe. Sie wird an den exemplarischen Verhältnissen der Metaphysik nicht vorbeigehen dürfen. *εἰ προστάξέ τις γράμματα ἁμικρὸ πόρρωθεν ἀναγνῶναι μὴ πάνυ ὀξὺ βλέπουσιν, ἔπειτά τις ἐνενόησεν ὅτι τὰ αὐτὰ γράμματα ἔστι που καὶ ἄλλοθι μείζω τε καὶ ἐν μείζονι, ἅμιλλον ἂν ἐφάνη, οἶμαι, ἐκεῖνα πρῶτον ἀναγνόντας οὕτως ἐπισκοπεῖν τὰ ἐλάττω, εἰ τὰ αὐτὰ ὄντα τυγχάνει* (Plat. Pol. 368 D). Dieser alte

[1]) R. Shute, history of the process by which the Aristotelian writings arrived at their present form. Oxford 1888.

Methodensatz gilt von der Metaphysik für den Geschichtsschreiber der aristotelischen Schriften ganz besonders.

Von den neueren Bearbeitern der Metaphysik erwähne ich Christ[1]) und Natorp[2]) wegen ihrer Athetese des *K;* Natorp fügte zu den formalen Bedenken Christs die Verurteilung des philosophischen Gedankengehalts. Beide Ansichten finden unten eingehende Prüfung. Der letzte, der sich zur Buchordnung und Umstellungsfrage geäußert hat, ist Gödeckemeyer[3]). Er hält die Metaphysik für „ein im ganzen einheitliches Werk" und redet mehrfach von einer „endgültigen Fassung". Sie beginnt mit *A* und umfaßt ferner $\bar{\alpha}$, *B, ΓEZHΘIMN.* Da *M* 4—5 wörtlich aus *A* 9 herübergenommen ist, kann *A* 9 nicht mit in diese Fassung gehören. Es wird daher mit seinem ganzen Zusammenhang *A* 7, 998 C 20—*A* 10 herausgelöst und vor *K* 1—8 gestellt, das sich in *A* fortsetzt. Daß Gödeckemeyer an der Nichtzugehörigkeit von *A* zur „großen Reihe" festhält, ist richtig; es mit *K* 1—8 zu verbinden, ist unten als unmöglich erwiesen. Die Einschaltung von $\bar{\alpha}$ zwischen *A* und *B* ist unbegründet. Ob die Zerreißung von *A* in zwei Teile der richtige Weg ist zur Erklärung der Dublette *A* 9 und *M* 4—5, muß sehr bezweifelt werden. Im ganzen erscheint Gödeckemeyers Ansicht als Erneuerung des Titzeschen Rekonstruktionsversuches; der Gelehrte ist sich der Schwierigkeiten nicht voll bewußt gewesen, sonst hätte er bemerken müssen, daß mit der Änderung der Buchfolge hier keine prinzipielle Erklärung der Tatsachen zu geben ist.

In seiner Übersetzung der Metaphysik hat Ad. Lasson[4]) (Vorrede p. VII) eine Ansicht angedeutet, von der er selber sagt, sie solle keineswegs die ursprüngliche Metaphysik wiederherstellen. Sie dient wohl vor allem dem praktischen Zweck, das Erhaltene zu einem lesbaren Buch zu gestalten und zu ordnen. Dieser Zweck war für den Übersetzer maßgebend, und wenn er sich zu einer Teilung der Bücher unter die beiden Rubriken Hauptstücke und angefügte Stücke genötigt sieht, so ist es klar, daß, was für die Praxis unmöglich war — die Metaphysik als Einheit herzustellen —

[1]) Christ, Krit. Beiträge z. Met. Sitz.-Ber. Münch. Ak. 1885.

[2]) Natorp, Über Ar. Metr. *K* 1—8, 1065 a 26. Arch. f. G. d. Phil. I 178.

[3]) Gödeckemeyer, Arch. f. G. d. Phil. XX 521 und XXI 18.

[4]) Ad. Lasson, Die Metaphysik des Aristoteles. Jena 1907.

für die Theorie ebenfalls unmöglich sein muß. Insofern sich in der Verweisung der Bücher *LMN* in den Anhang, in dem Lasson auch *A* unterbringt, ein Werturteil ausspricht, finden auch hier die gleichen Bedenken Platz, die ich gegenüber der Brandisschen Anschauung über das Verhältnis von *LMN* und *ZHΘ* und über die „Hauptreihe" überhaupt geäußert habe. Mit Recht hält Lasson die Echtheit des *α* gegen Bonitz aufrecht. Seine Zugehörigkeit zur metaphysischen Wissenschaft wird unten ausführlicher erörtert werden.

Bei der Besprechung dieser Versuche habe ich auf eingehende Polemik verzichtet und mich mit der Andeutung abweichender Ansichten begnügt, weil ich die Begründung der letzteren nur im Zusammenhang der Untersuchung versuchen kann. Doch werden die Angaben dieser Einleitung hinreichen, um die von mir befolgte Methode mit der der bisherigen Versuche vergleichen und im Gegensatze dazu verstehen zu können. Ich werde nicht damit beginnen, die Metaphysik hypothetisch zu rekonstruieren, sondern versuchen das Vorhandene geschichtlich zu begreifen.

I. Teil.

Die Komposition der Metaphysik.

1. Kapitel.

Kleinere Dubletten.

1. Abschnitt.

A 10.

Für den Interpreten der aristotelischen Lehrschriften gibt es kaum eine interessantere Erscheinung als die doppelte Fassung einer Reihe von Einzelstellen, ganzen Kapiteln, ja schließlich sogar ganzen Büchern. Nichts ist in der Geschichte der Aristoteleserklärung für das Verständnis jener Schriften so lehrreich gewesen und hat den Erklärer sicherer geleitet als diese Eigentümlichkeit der Textbeschaffenheit unseres corpus Aristotelicum. Wir lesen ein sogenanntes aristotelisches „Werk" wie ein modernes, systematisch angelegtes Lehrbuch der Anatomie oder Zoologie oder Logik, bis wir auf lange Wiederholungen längst vorgetragener Gedankengänge aufmerksam werden und die Frage nach dem Verhältnis der beiden Ausführungen stellen. Aber bei eindringendem Lesen zeigen sich kleine Abweichungen in der Ausdrucksweise oder gar Verschiedenheit der Gesichtspunkte bei den verglichenen Stellen, und man beruhigt sich. Doch was soll man denken, wenn plötzlich ganze Seiten wörtlich wiederkehren, wenn ein Thema, das schon erledigt war, aufgenommen wird, als tauche es gerade zum ersten Male auf? Ohne Zweifel, hier wird man nicht mehr mit der „stufenweis fortgehenden Selbstbewegung des Begriffs" auskommen können. Man wird einfach und schlicht von Dubletten reden, wie wir es bei Lucretius und den Gesetzen Platons gelernt haben. Und von den

wörtlich gleichlautenden Stellen wird man die Erklärung methodischerweise auch auf die nicht gleichlautenden, aber ebenso unzweifelhaften Doppelfassungen ausdehnen. Wir wollen jetzt an einigen Beispielen den Nachweis für das Vorhandensein solcher Stellen erbringen und aus den Ergebnissen die Schlüsse auf den Charakter der überlieferten metaphysischen Schriften ziehen, die alsdann notwendig folgen.

Das wundervolle erste Buch der Metaphysik will das Dasein und die Bestimmung der σοφία, des Inbegriffs der höchsten theoretischen Erkenntnis, aus der natürlichen Organisation des menschlichen Geistes herleiten. Nicht befriedigt durch ausschließliche Betätigung im Dienste der praktischen Lebensbedürfnisse, sehnt sich der Mensch in die Urtiefen der Welt und ihres Geschehens einzudringen, ihre verborgenen Zusammenhänge zu durchschauen. Das maßlose Staunen des Verstandes über das Wunderbare des Lebens und der Natur reizt ihn, den Erscheinungen bis auf ihre letzten Gründe nachzuspüren. Wissenschaft — so heißt es echt platonisch — ist schließlich nichts anderes als die rastlose Frage nach dem Grunde. Ist nun der Anspruch der σοφία gerecht, eine ganz besonders wertvolle, ja die höchste Erkenntnisweise lehren zu wollen, so gilt es zu beweisen, daß es auch ganz besondere, ja die höchsten Gründe sind, wonach ihr Fragen geht.

So folgt notwendig eine Untersuchung über die Arten des Grundes. Aber wie an so vielen Stellen der Metaphysik, greift der Philosoph hier auf die Naturphilosophie zurück, die er als die empirisch — nicht spekulativ — vorausgegebene Grundlage der Metaphysik betrachtet. Die vier Arten des Grundes, welche Aristoteles anerkennt, sind Phys. *B* 3 und 7 behandelt und gegeneinander abgegrenzt worden, und auf diese Darlegungen beruft er sich nunmehr. Allein diesmal läßt er es bei dem bloßen Hinweis nicht bewenden. Um die Vollständigkeit und Sicherheit seines Prinzipiensystems noch mehr zu erhärten, verfährt er nach einem seiner bekanntesten methodischen Prinzipien, er veranstaltet eine Übersicht über die Behandlungsarten des Kausalproblems bei seinen Vorgängern und unterzieht ihre Lösungsversuche einer einschneidenden Kritik. Der Zweck der historischen Voruntersuchung ist der, die eigene Prinzipienlehre durch Auffindung anderweitiger Arten des Grundes

bei den Vorgängern zu vervollständigen oder durch Feststellung der Übereinstimmung mit ihnen eine neue Instanz für die Richtigkeit seiner Vierteilung zu gewinnen (cf. *A* 3, 983 b 5 f.).

In der referierend gehaltenen Übersicht *A* 3—6 stellt sich heraus, daß die einzelnen von Aristoteles unterschiedenen Arten der Kausalbetrachtung im Verlauf der älteren Philosophengeschichte erst nach und nach aufgetaucht sind — zuerst die primitivste, die materielle, zuletzt die höchste und rein spekulative, die teleologische. cap. 7 faßt das Ergebnis des Überblicks noch einmal deutlich zusammen. *συντόμως μὲν οὖν καὶ κεφαλαιωδῶς ἐπεληλύθαμεν τίνες τε καὶ πῶς τυγχάνουσιν εἰρηκότες περί τε τῶν ἀρχῶν καὶ τῆς ἀληθείας· ὅμως δὲ τοσοῦτόν γε ἔχομεν ἐξ αὐτῶν, ὅτι τῶν λεγόντων περὶ ἀρχῆς καὶ αἰτίας οὐδεὶς ἔξω τῶν ἐν τοῖς περὶ φύσεως ἡμῖν διωρισμένων εἴρηκεν, ἀλλὰ πάντες ἀμυδρῶς μὲν ἐκείνων δέ πως φαίνονται θιγγάνοντες* (988 a 18—23).

Aristoteles bezeichnet seine Übersicht als ein *ἐπελθεῖν τίνες τε καὶ πῶς τυγχάνουσιν εἰρηκότες*. Nach nochmaliger Aufzählung der wichtigsten Denker in der Reihenfolge der Ursachen, wie sie nacheinander entdeckt worden sind, konstatiert er zum Schluß 988 a 16 f. abermals, daß diese Rundschau die Vollständigkeit und Richtigkeit seiner eignen Aufzählung der Ursachen nur bestätige. Der Schlußsatz des cap. 7 leitet zu etwas ganz Neuem hinüber: der Betrachtung der Denker unter ausschließlich kritischem Gesichtspunkt, um, wenn möglich, für die eigene Problemstellung aus ihren Lösungsversuchen Kapital zu schlagen. *πῶς δὲ τούτων ἕκαστος εἴρηκε καὶ πῶς ἔχει περὶ τῶν ἀρχῶν, τὰς ἐνδεχομένας ἀπορίας μετὰ τοῦτο διέλθωμεν περὶ αὐτῶν* (988 b 20). Wenn man nicht genau darauf achtet, daß schon nach dieser Ankündigung die folgenden Kapitel 8—9, welche die früheren Philosophen nun zum zweiten Male durchsprechen, unter anderem Gesichtspunkt als cap. 3—6 abgefaßt sind, nämlich unter dem der aus ihren Lehren für Aristoteles aktuell sich ergebenden Probleme, so kann man leicht in den Fehler verfallen, in cap. 8—9 eine bloße Wiederholung zu erblicken. Allein man scheide genau zwischen dem Bericht über die Vorgänger und der Kritik derselben. Ebenso verfährt Aristoteles *M* 9, 1086 a 28, wo er deutlich scheidet *σκεπτέον περὶ τούτων τί λέγουσι καὶ πῶς λέγουσιν*, und a 31, wo es heißt *τῶν δὲ τὰς ἰδέας λεγόντων ἅμα τόν τε τρόπον*

θεάσαιτ' ἄν τις καὶ τὴν ἀπορίαν τὴν περὶ αὐτῶν. So enthält A 3—6 den τρόπος, A 8—9 die ἀπορίαι. Zu diesen ἀπορίαι zählt außer einer Kritik der Naturphilosophen eine eingehende Polemik gegen die Pythagoreer und die berühmt gewordene Widerlegung der Ideenlehre. A 10 scheint dann auf den ersten Blick zu rekapitulieren, um mit dem letzten Satz zu den Problemen des B hinüber zu leiten.

Schon Bonitz schreibt in diesem Sinne comm. in Arist. metaph. p. 127: „a 25 ὅσα δὲ περὶ κτλ. his verbis manifesto transitum parat scriptor ad librum B nec ferri potest interpositus liber α'. Allein diese einfache Erklärung setzt über mehrere erhebliche Schwierigkeiten hinweg. cap. 10 beginnt mit den Worten: ὅτι μὲν οὖν τὰς εἰρημένας ἐν τοῖς φυσικοῖς αἰτίας ζητεῖν ἐοίκασι πάντες καὶ τούτων ἐκτὸς οὐδεμίαν ἔχομεν ἂν εἰπεῖν, δῆλον καὶ ἐκ τῶν πρότερον εἰρημένων. ἀλλ' ἀμυδρῶς ταύτας. Die Worte entsprechen völlig denen im Anfang von cap. 7, das ebenfalls eine Zusammenfassung gibt, auf eben jene Worte scheinen die aus cap. 10 sogar bewußt zurückzudeuten und sich zu berufen; zumal δῆλον καὶ ἐκ τῶν πρότερον εἰρημένων besagt dies offenbar. Dann erläutert Aristoteles das ἀμυδρῶς εἰρῆκέναι durch ein Beispiel, Empedokles Lehre, daß das Mischungsverhältnis der Elemente der Grund für das Dasein des Knochens sei. Es liege darin indirekt das Zugeständnis, daß auch der Grund für die Existenz aller anderen Dinge in dem Verhältnis liege, das die Elemente in ihnen miteinander eingehen. Empedokles habe das zwar nicht ausdrücklich gesagt, doch hätte man ihm leicht diesen Satz als eigentliche Quintessenz seiner Lehre entwickeln können.

Die Worte περὶ μὲν οὖν τῶν τοιούτων δεδήλωται καὶ πρότερον, die diesen Gedanken beschließen, können nur heißen: von ähnlichen Fällen (wo der Autor selbst seine wichtigsten Konsequenzen nicht zu ziehen vermocht hat) haben wir oben schon gehandelt (cf. 985 a 4 und 985 a 11—18). Es folgt der Schlußsatz: ὅσα δὲ περὶ αὐτῶν τούτων ἀπορήσειεν ἄν τις, ἐπανέλθωμεν πάλιν. τάχα γὰρ ἂν ἐξ αὐτῶν εὐπορήσαιμέν τι πρὸς τὰς ὕστερον ἀπορίας. Die witzige παρονομασία belebt den trockenen Kollegstil gut aristotelisch. Doch worauf bezieht sich περὶ αὐτῶν τούτων? Keinesfalls auf τῶν τοιούτων. Also auf den Begriff, der über dem ganzen Kapitel schwebt, auf die φυσικῶν τῶν προτέρων δόξαι. So schon Bonitz a. a. O. p. 127. Aber was heißt dann ἐπανέλθωμεν πάλιν? „Wir wollen

von neuem die Aporien durchgehen, die jemand hinsichtlich der Lehren der Früheren aufstellen kann." Das bezöge sich dann passend auf die Probleme in *B*, wie schon Bonitz meinte. Nur entsteht so die von Bonitz übersehene Frage, was die *ὕστερον ἀπορίαι* denn im Unterschied von denen des *B* sind? Sie gibt es überhaupt nicht. Also ist die Beziehung der Worte *ὅσα — ἀπορήσειεν ἄν τις, ἐπανέλθωμεν πάλιν* auf die *ἀπορίαι* des *B* falsch. Der Sinn der Worte muß vielmehr der sein: wir wollen von neuem über die Probleme handeln, die in eben diesen Lehren der Früheren liegen, um aus ihnen eine *ἀφορμή* zu gewinnen für die *ὕστερον ἀπορίαι*, die Probleme in *B*. Allein die *ἀπορίαι* über die Lehren der Vorgänger folgen, wie wir sahen, nicht nach *A* 10; sie gehen vorher in *A* 8—9.

Die Situation, welche diese Worte voraussetzen, ist die des Schlusses von *A* 7, wo Aristoteles, wie oben schon bemerkt, vom Referat zur Kritik, vom *τρόπος τῶν προτέρων* zu den *ἀπορίαι περὶ αὐτῶν* überging mit den Worten: *πῶς δὲ τούτων ἕκαστος εἴρηκε καὶ πῶς ἔχει περὶ τῶν ἀρχῶν, τὰς ἐνδεχομένας ἀπορίας μετὰ τοῦτο διέλθωμεν περὶ αὐτῶν* (988 b 20—21). Auch die Schlußworte von *A* 10 müssen von einer referierenden Darstellung der Lehren zu den *ἀπορίαι* überleiten, welche sie in sich bergen. Aus diesem *διαπορεῖν* erhofft Aristoteles Gewinn für seine eigne, im *B* dargestellte Problematik, die *ὕστερον ἀπορίαι*.

Es ist merkwürdig, wie Bonitz die Schlußworte von *A* 10 als direkten Übergang zu *B* auffassen konnte. Ihm folgt der neueste Übersetzer Lasson, der *ὅσα — ἀπορήσειεν ἄν τις* mit „Probleme" übersetzt und dieses Wort gesperrt druckt, um die Beziehung auf *B* anzudeuten. Allein sie ist nicht statthaft, vielmehr muß *ὕστερον ἀπορίαι* auf *B* gehen. Diese Interpretation ist die einzig mögliche, schon Alexander setzt sie als selbstverständlich voraus, wenn er schreibt: *ὅσον μὲν οὖν ἐπὶ τῷ περὶ ἀρχῶν καὶ ἐν τούτῳ* (scil. *τῷ ἐλάττονι α*) *ποιεῖσθαί τινα λόγον, δόξει καὶ οὐκ ἀπάδειν τοῦτο* (*τὸ ἔλ. α*) *τοῦ μείζονος Α, ἀλλ' ἕπεσθαι ἐκείνῳ περὶ ἀρχῶν καὶ αἰτίων ἐξ ὧν ἐν ἐκείνῳ πανόμενος τοῦ βιβλίου εἶπεν· ὅσα δὲ περὶ αὐτῶν τούτων ἀπορήσειεν ἄν τις, ἐπανέλθωμεν πάλιν. τάχα γὰρ ἂν ἐξ αὐτῶν εὐπορήσαιμεν πρὸς τὰς ὕστερον ἀπορίας. προειπὼν δὲ τοῦτο ἐν ἐκείνῳ, ἐν τούτῳ ζητεῖν ἀκολούθως δοκεῖ εἰ ἐπ' ἄπειρον αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια*

κτλ. (Alex. comm. in Aristot. metaph. ed. Hayduck 137, 13). Alexander fordert also nach Maßgabe der Schlußworte von *A* 10. daß noch gewisse *ἀπορήματα* vor den *ἕστερον ἀπορίαι* des *B* kommen sollen. Nur daß er dann als konservativer Kritiker den argen Mißgriff macht, das in der Tradition, die ihm vorlag, zwischen *A* und *B* eingeschobene *ā* als Kritik der Vorgänger vor *B* zu fassen. So taucht für uns, für die dieser Ausweg wegfällt, aufs neue die Frage nach der Deutung jener Schlußworte des *A* 10 auf.

Jedenfalls sind sie dort, wo sie jetzt stehen, unverständlich. Es erscheint auch als ausgeschlossen, daß nach eben vorangegangener Besprechung der *ἀπορίαι περὶ τῶν προτέρων* jetzt nochmals eine solche erwartet werden dürfe. Diese Schlußworte hätten nur am Ende von *A* 7 einen vernünftigen Sinn; allein dort haben wir einen entsprechenden Satz, der dem unseren ganz inhaltsgleich ist und auch dem Wortlaut nach an ihn erinnert. Aber ebenso unpassend wie der Schluß sind die Anfangsworte von *A* 10 für eine Rekapitulation der Kapitel 8—9. Aus der Kritik der Vorsokratiker und der Widerlegung der Ideenlehre folgt mit nichten *ὅτι τὰς εἰρημένας ἐν τοῖς φυσικοῖς αἰτίας ζητεῖν ἐοίκασι πάντες*. Dies ist vielmehr eine Zusammenfassung des Ergebnisses der Kapitel 3—6, es paßte an den Anfang von cap. 7, und tatsächlich stehen dort die gleichen Gedanken in fast den gleichen Worten. Dort konnte Aristoteles auch sagen, daß es schon aus dem Vorhergesagten, nämlich aus dem Referat über die verschiedenen Denker, unmittelbar klar geworden sei, daß sie die gleichen Ursachen kennen wie die Physik; das *καὶ ἐκ τῶν πρότερον εἰρημένων* bezieht sich ohne Zweifel auf eine ganz bestimmte Stelle, 985a 11 in cap. 3: *οὗτοι μὲν οὖν ... μέχρι τούτων ἁπάντων αἰτίαν, ὧν ἡμεῖς διωρίσαμεν ἐν τοῖς περὶ φύσεως, ἡμέρου φαίνονται, ... ἀμυδρῶς μέντοι καὶ οὐδὲν σαφῶς κτλ.*

Ich glaube nicht fehlzugehen, wenn ich in *A* 10 eine zweite Fassung des *A* 7 erkenne. Anfangs- und Schlußgedanke entsprechen sich hier wie dort, die Worte sind fast dieselben. Der Anfang rekapituliert beidemal das Ergebnis des Referats über den *τρόπος* der Lehren der früheren Denker; beide Schlüsse leiten über zu den *ἀπορίαι περὶ αὐτῶν*, nur daß *A* 10 auf das später anzureihende *B* Bezug nimmt. Der mittlere Teil beider Kapitel ist variiert. cap. 7 betont, daß sämtliche Formen des Grundes schon bei den Früheren

begegnen. Die andere Fassung cap. 10 akzentuiert das zweite Moment, das *ἀμυδρῶς εἰρηκέναι*, welches mit einem Beispiel erläutert wird [1]). Dieses ist allerdings so schlagend, daß es das *ψελλίζεσθαι* der älteren Wissenschaft besser als jede Auseinandersetzung über die verschiedenen Prinzipien der verschiedenen Denker illustriert. So war es zum Abschluß recht geeignet. Anderseits gibt der Hinweis auf das nachfolgende *B*, der *A* 7 fehlt, uns den Wink, daß wahrscheinlich diese zweite Fassung zu *A* 7 erst im Hinblick auf die Anfügung dieses Problembuches entstanden ist, während doch ursprünglich das *A* eine für sich stehende Abhandlung aus sicherlich sehr früher Zeit gewesen sein muß, wie der Fortgang der Untersuchung erweisen wird.

Dubletten, welche so voneinander abweichen wie *A* 7 und *A* 10, sind stets bestimmt gewesen, sich zu ersetzen. Sie müssen ihren Ursprung der Vorlesungstätigkeit des Philosophen verdanken. Bei mehrfacher Lesung eines Kollegs wurden bald kleinere Partien, bald größere Stücke umgewandelt und verändert vorgetragen [2]). In der Metaphysik werden uns noch mehrere begegnen. Die Stellung am Buchende rührt bei der zweiten Fassung vielleicht von einem Redaktor her, der, wie so viele es ihm bis auf den heutigen Tag geglaubt haben, in den Schlußworten von *A* 10 den schönsten Übergang zu finden meinte. Beispiele, daß ein Redaktor Stücke, welche er anderswo nicht unterzubringen wußte, an den Schluß eines Buches stellte, finden sich auch sonst noch. Wir kommen im 2. Kapitel darauf zu sprechen. Jedenfalls ist die Stellung von *A* 10 am Buchende nicht zufällig. Der Anschluß an *B* ist übrigens auch nach Wegfall des Kapitels so glatt wie sonst nur irgendwo in der Metaphysik. Man muß sich hüten in den Worten *B* 1, 995 a 24 f. eine Wiederholung der Ankündigung am Schluß des *A* 10 zu sehen.

[1]) Das Beispiel von der *μίξις* des Knochens kommt bei Aristoteles auch part. an. *A* 1, 642 a 17, ferner de anima *A* 4, 408 a 13 und in der pseudaristotelischen Schrift de spiritu 9, 485 b 26 vor.

[2]) Als Beispiele nenne ich hier eine kleinere Dublette de anima *Γ* 3, 428 a 22–24 und die umfangreiche Pol. *H* 2, 1324 a 5 f., wozu man vergleiche *H* 1, 1323 b 29 f. und L. Spengel, Über die Politik des Aristoteles, Abh. Münch. Akad. V. Bd. 1. Abt. 1. Cl., der den Tatbestand sieht, aber noch nicht an eine Dublette denkt.

Es heißt dort: *ἀνάγκη πρὸς τὴν ἐπιζητουμένην ἐπιστήμην ἐπελθεῖν ἡμᾶς πρῶτον περὶ ὧν ἀπορῆσαι δεῖ πρῶτον, ταῦτα δ' ἐστὶν ὅσα τε περὶ αὐτῶν ἄλλως ἐπειλήφασί τινες, κἂν εἴ τι χωρὶς τούτων τυγχάνει παρεωραμένον.* Offenbar hat die äußere Ähnlichkeit mit diesen den Redaktor bewogen, *A* 10 als Überleitung zu *B* zu fassen. Indessen bezieht sich die Erwähnung der anderen Denker mit abweichenden Ansichten nur auf die Stellen, wo Aristoteles bei der Erörterung seiner eignen Probleme in *B* den Ansichten der Vorgänger entgegentritt, wie 997 b 3 f. oder 1001 a 9 f. und 1001 a 33, während der Ausdruck am Schluß von *A* 10 eine gesonderte Besprechung der *ἀπορίαι περὶ τῶν προτέρων* und der *ἕτερον ἀπορίαι* erfordert.

2. Abschnitt.

E 4, 1027 b 25—1028 a 3.

Auch an anderen Stellen vermögen wir noch einzelne Einblicke in die Entstehungsweise unserer Metaphysikbücher zu tun. So am Schluß von *E*.

Beherrscht wird die ganze Schlußpartie von der Einteilung des Seinsbegriffes, welche der Philosoph *E* 2, 1026 a 33 f. gegeben hat. In cap. 1 ist erwiesen worden, daß die erste Philosophie vom Seienden als solchen zu handeln hat. Um diesem weitschichtigen Begriff eine Gliederung abzugewinnen und diese seinen Untersuchungen als Plan zugrunde zu legen, verweist Aristoteles auf die „Vielheit der Bedeutungen" des Seienden. Es gibt Seiendes im Sinne des Zufälligen, des Wahren und des Falschen, Seiendes im Sinne der verschiedenen Prädikamente, endlich im Sinne der Potentialität und Aktualität. Im Anschluß hieran bespricht Aristoteles das Wesen des Zufalls und das Wahre und Falsche (cap. 2—4), um beide Bedeutungen des Seienden als nicht zur ersten Philosophie gehörig zu erweisen und alsdann zum Sein der Substanz, dem Zugrundeliegenden und Ansich als dem eigentlichen Objekt dieser philosophischen Disziplin überzugehen.

Allein diese Untersuchung ist Sache einer eigenen Abhandlung, den Rest des *E* füllt der Nachweis, weshalb das *κατὰ συμβεβηκός* und ebenso das *ὂν ὡς ἀληθές* und *μὴ ὂν ὡς ψεῦδος* nicht zur Meta-

physik gerechnet werden dürfen. Nachdem in cap. 2—3 der Zufall erörtert worden ist, geht cap. 4 zum Sein als Wahrsein über. Die Behandlung dieses Begriffs und seines negativen Genossen, des Nichtseins als Falschseins, ist kurz und bündig. Ihr Gedankengang: das Wahre geht auf Verbindung oder Trennung, ebenso das Falsche. Es wird ein Subjekt mit einem Prädikat zum logischen Urteil verknüpft oder das Prädikat wird dem Subjekt abgesprochen. Jedenfalls ist die hier geübte Verbindung oder Trennung (*σύνθεσις καὶ διαίρεσις*) eine Operation des diskursiven Denkens (*διάνοια*). Die Prädikate Wahrsein und Falschsein beziehen sich auf diesen Denkvorgang, bedeuten also kein wirkliches, substantielles Sein, keinen seienden Begriff. Mit diesem letzteren Sein jedoch hat die Metaphysik es einzig zu tun.

Also dürfen wir das Sein im Sinne von Wahr und Falsch beiseite lassen. Beachte *ἀφετέον* 1027 b 34 und nochmals nachdrücklich *ἀφείσθω* 1028 a 3, ganz entsprechend dem Schluß, zu dem Aristoteles inbetreff des *κατὰ συμβεβηκός* Anfang von cap. 4 kommt: *περὶ μὲν οὖν τοῦ κατὰ συμβεβηκὸς ὄντος ἀφείσθω.* *ἀφιέναι* bedeutet von einem Gegenstand der Untersuchung, nach vorhergehender, kurzer Behandlung, ihn „lassen", „ad acta legen". Nur an diesen drei Stellen kenne ich den Ausdruck ohne ein begleitendes *τὰ νῦν* oder *τὴν πρώτην* (cf. Bonitz ind. Arist. p. 128 a 29 f.). Das zweimalige *ἀφείσθω* stellt sowohl die Untersuchung über den Zufall wie die über Wahrsein und Falschsein außerhalb der Diskussion.

Nachdem wir uns dies deutlich gemacht, erklären wir das Anakoluth 1027 b 18—29: *τὸ δ' ὡς ἀληθὲς ὂν καὶ μὴ ὂν ὡς ψεῦδος ἐπειδὴ περὶ σύνθεσίν ἐστι καὶ διαίρεσιν, τὸ δὲ σύνολον περὶ μερισμὸν ἀντιφάσεως (τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς τὴν κατάφασιν ἐπὶ τῷ συγκειμένῳ ἔχει, τὴν δ' ἀπόφασιν ἐπὶ τῷ διῃρημένῳ, τὸ δὲ ψεῦδος τούτου τοῦ μερισμοῦ τὴν ἀντίφασιν)· πῶς δὲ τὸ ἅμα ἢ τὸ χωρὶς νοεῖν συμβαίνει, ἄλλος λόγος· λέγω δὲ τὸ ἅμα καὶ τὸ χωρὶς ὥστε μὴ τὸ ἐφεξῆς ἀλλ' ἕν τι γίγνεσθαι· οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν, οἷον τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀληθὲς τὸ δὲ κακὸν ψεῦδος ἀλλ' ἐν διανοίᾳ· περὶ δὲ τὰ ἁπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστιν οὐδ' ἐν τῇ διανοίᾳ. ὅσα μὲν οὖν δεῖ θεωρῆσαι περὶ τὸ οὕτως ὂν καὶ μὴ ὄν, ὕστερον ἐπισκεπτέον.*

Die Protasis besagt: Da Wahr und Falsch es mit Synthese und Diärese zu tun haben . . . Statt der Apodosis folgt nun als

Einschub die Erklärung der Begriffe Wahr und Falsch *τὸ μὲν γὰρ — ἀντίφασιν* 1027 b 20—23. Dann die Worte *σύνθεσις* und *διαίρεσις* wieder aufgreifend, fügt Aristoteles einen zweiten Einschub hinzu: wie aber dieses Zusammendenken (in der Synthese) und das Auseinanderdenken (in der Diärese) zustande kommt, das ist ein *ἄλλος λόγος;* das gehört vor das Forum der Logik, speziell der Lehre vom Urteil. Hier genügt die bloße Feststellung des *ὅτι*. Auf diesen zweiten Einschub folgt ein Dritter als weitere Erklärung zu dem zweiten: ich rede aber von Zusammendenken und Auseinanderdenken, um zu verhüten, daß man an bloß zeitlich-psychische Abfolge der Denkinhalte denke, anstatt richtig an den logischen Einheitsakt des Urteils, der der psychischen Abfolge zum Trotz dem Urteil die logische Geltung als *ἕν τι* verleiht. Der Erläuterung des Verbums *νοεῖν* dient dann der vierte Einschub *οὐ γὰρ . . . ἐν διανοίᾳ*. „Denn um es nur gleich zu sagen, da einmal das Wort „Denken" gefallen ist — nicht in den wirklichen Dingen liegt die Wahrheit und Falschheit (wie wenn z. B. das Gute eo ipso wahr, das Böse aber falsch wäre), sondern im diskursiven Denken." Und sofort schließt Aristoteles als fünften Einschub daran die einschränkende Bemerkung an: bei den einfachen Begriffen und den Wesensbegriffen liegt das Wahrsein sogar nicht einmal im diskursiven Denken (nicht in der *διάνοια*, sondern im *νοῖς θιγγάνων ἢ οὐ*).

Dann endlich folgt die Apodosis: *ὅσα μὲν οὖν δεῖ θεωρῆσαι περὶ τὸ οὕτως ὂν καὶ μὴ ὄν, ὕστερον ἐπισκεπτέον*. Es handelt sich hier um die Verschiebung der Untersuchung über die Begriffe Wahrsein und Falschsein, nicht etwa bloß um die zuletzt erwähnten *ἀπλᾶ*. Wir bemerken voll Verwunderung den klaffenden Widerspruch zwischen diesem Zusatz und dem zweimaligen folgenden *ἀφετέον, ἀφείσθω*, das man jetzt, bitte, nicht durch ein „zu ergänzendes" *τὸ νῦν* oder *τὴν πρώτην* leichter Hand abtun möge. Und je auffallender es ist, daß ein solches *τὸ νῦν* oder *τὴν πρώτην* im Gegensatz zur sonstigen Gepflogenheit des Aristoteles gerade an

---

[1]) Die Erklärung dieses logischen Grundphänomens auf psychisch-genetischem Wege hat Aristoteles übrigens auch versucht in seiner Psychologie des logischen Denkens und Urteils de anima *Γ* 6, 430 a 27 f., besonders 430 b 6 ist zu beachten.

unserer Stelle fehlt, um so kräftiger halte ich am Widerspruche fest. Schon Christ hat ihn bemerkt und durch die Andeutung duplex recensio im Apparat der Ausgabe zu erklären versucht.

Seine Behauptung möchte ich beweisen. Der folgende Satz *ἐπεὶ δ' ἡ συμπλοκή ἐστι καὶ ἡ διαίρεσις ἐν διανοίᾳ ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πράγμασι κτλ.* kann nicht als Wiederaufnahme des Satzes *οὐ γάρ ἐστι* b 25 gelten; denn er ignoriert den restringierenden Zusatz über die *ἁπλᾶ* und *τί ἐστιν* b 27, der doch von großer, ja entscheidender Wichtigkeit ist. Vielmehr schließt er einfach: da das Wahre und Falsche im diskursiven Denken seinen Sitz hat und sich so von dem *κυρίως ὄν*, dem *ὄν* im Sinne der *κατηγορίαι* und speziell dem der ersten Kategorie unterscheidet, so gehört es mitsamt dem Zufall aus der Metaphysik hinaus: *ἀφετέον, ἀφείσθω.* Dies Argument wird mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit gleich darauf 1028 a 1 wiederholt, wo es heißt, das Wahre und Falsche ebenso wie auch der Zufall bezögen sich stets nur auf das *λοιπὸν γένος τοῦ ὄντος καὶ οὐκ ἔξω δηλοῦσιν οὖσάν τινα φύσιν τοῦ ὄντος· διὸ ταῦτα μὲν ἀφείσθω.* So spricht man nicht, wenn man noch eben zuvor für die Begriffe des Wahrseins und Falschseins auf spätere Ausführungen verwiesen hat.

Ich schließe aus alledem, daß der Satz *ἐπεὶ δ' ἡ συμπλοκή* b 29 es als etwas ganz Neues ausspricht, daß das *ἀληθές* in der *διάνοια* sei und nicht *ἐν τοῖς πράγμασιν.* Die Worte b 29—1028a 3 *ἀφείσθω* sind Dublette zu *οὐ γὰρ ἐστι* b 25 — *ὕστερον ἐπισκεπτέον* b 29 und schließen sich gegenseitig aus. Die zweite Fassung nimmt mit *ἐπεὶ δ' ἡ συμπλοκή* das *ἐπειδή* von b 19 wieder auf und fügt hinzu: da das *ἀληθές* es mit Synthese und Diärese zu tun hat, (folgen die Einschübe) und da ferner diese Synthese und Diärese im Denken ist und nicht in den Dingen, so wollen wir den Zufall und das Wahre und Falsche weglassen. Diese Gedankenfolge ist einleuchtend und korrekt; die völlige Gleichsetzung des Wahren und Falschen mit dem Zufall hinsichtlich ihres ontologischen Seinswertes und die gleichmäßige Verbannung aus der ersten Philosophie macht es sicher, daß diese Verbannung, welche zuvor über den Zufall bedingungslos ausgesprochen worden ist, auch für das Wahre und Falsche ohne jede Klausel gelten soll.

Warum aber schreibt die erste Fassung, welche auch die spätere zu sein scheint, man müsse auf das Wahre zurückkommen? Das lehrt der Vergleich mit der zweiten. Der erste Gedanke ist in beiden gleich, daß nämlich *ἀληθές* und *ψεῦδος* Denkvorgänge seien. Dann jedoch fügt die erste Fassung hinzu: *περὶ δὲ τὰ ἁπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστιν οὐδ' ἐν τῇ διανοίᾳ.* Diese Worte sind nicht ohne weiteres verständlich. Sie tragen äußerlich das Gepräge des Verklausulierten, des Spezialfalls zur Theorie, deren Allgemeinheit eine Modifikation erheischt. Aristoteles ist die Untersuchung über diejenige Art des Wahrseins und Falschseins, welche er in diesem Zusatz berührt, auch wirklich nicht schuldig geblieben. Er gibt sie im Verein mit einer kurzen Gesamtbehandlung des *ὡς ἀληθὲς ὄν* und seines Gegensatzes im *Θ* 10, und zwar in Gestalt eines Nachtrags zum Buche, wie das nächste Kapitel erweisen soll. Da ein unverhältnismäßiger Teil des *Θ* 10 den *ἁπλᾶ* und *ἀσύνθετα* gewidmet wird, so ergibt sich zwischen beiden lose angefügten resp. eingefügten Stücken, *Θ* 10 und *E* 4, 1027 b 25—29 ein innerer kausaler Zusammenhang. Die Einfügung des einen brachte die des anderen mit sich. Offenbar sollte *E* 4, 1027 b 25—29 den älteren Schluß b 29—1028 a 3 ersetzen. Daß aber beide Stellen unabhängig voneinander geprüft sich als unmöglich für ihren Zusammenhang erweisen, und daß sie zugleich in innerem Konnex stehen, macht die Annahme der Dublette nur noch einleuchtender[1]).

Ich glaube nun aber, daß uns die Aufdeckung der Dublette noch einen besonders interessanten philosophiegeschichtlichen Schluß gestattet, ja aufdrängt. Wir erkannten als Grund für die Niederschrift der ersten, jüngeren Fassung die Absicht des Philosophen, den Zusatz von den *ἁπλᾶ* einzufügen und damit den Hinweis auf ein späteres Eingehen auf diese Probleme zu verbinden. Dementsprechend fanden wir in *Θ* 10 die *ἁπλᾶ* oder *ἀσύνθετα*, die *τί ἐστι* relativ stark berücksichtigt. In Wahrheit ist der Spezialfall des *ἀληθές* und *ψεῦδος* in der Erkenntnis der *ἁπλᾶ*, der reinen ewigen Wesensbegriffe und Formen, welche den Sinnendingen immanent sind, von fundamentaler, wenn nicht grundstürzender

[1]) Die zweite Fassung unserer Stelle K 8, 1065 a 21 kennt die *ἁπλᾶ* und den Einschub noch nicht! Das ist ausschlaggebend.

Bedeutung für die Fassung und Widerspruchslosigkeit des aristotelischen Wahrheitsbegriffes.

In der älteren Fassung *E* 4 vertritt Aristoteles die Auffassung, daß die Begriffe Wahrheit und Falschheit einzig auf Synthese und Diärese von Subjekt und Prädikat bezogen werden müssen. Damit hat er die Geltung und Funktion derselben auf das Gebiet der Urteilsbildung beschränkt. Wenn ich einen Menschen sehe, ohne mich irgendwie über das sinnlich wahrgenommene *τόδε* zu täuschen, so ist das also danach noch keine Wahrheit. Ebensowenig kann es als Wahrheit bezeichnet werden, wenn ich mit meinem Denken einen Kreis oder den Begriff Sonne oder Gott oder Löwe erfasse. Das Prädikat wahr ist nur auf Verbindung oder Trennung eines *ὑποκείμενον* mit einer ihm inhärierenden Bestimmung anwendbar. Sagen wir von einem Urteil, es sei wahr, so bekundet das die Übereinstimmung einer logischen Verbindung von Subjekt und Prädikat mit einer entsprechenden, wirklich seienden Verbindung, oder die Übereinstimmung einer logischen Trennung mit einem Getrenntsein in der Wirklichkeit.

Gegenüber dieser widerspruchsfreien Bestimmung des Wahrheitsbegriffes erhebt sich jedoch für den Metaphysiker Aristoteles die Frage, wie wir unter dieser Voraussetzung eine adäquate, wahre Erkenntnis der obersten ontologischen Objekte erlangen können. Denn diese sind einfach, unzusammengesetzt, schlechthin Einheit, Aktualität, reine Form und Wesenheit. Wo aber in der Realität keine Synthese stattfindet, da vermag auch kein verbindendes Denken, wo keine Diärese, da kein trennendes Denken mehr festen Fuß zu fassen, es wird also auf die Erkenntnis dieser Objekte, falls es überhaupt solche Erkenntnis gibt, weder der Begriff der Wahrheit noch sonst ein Kriterium menschlicher Logik anwendbar sein. Damit wäre jede Metaphysik als Wissenschaft vernichtet.

Soll es also eine Erkenntnis der asynthetischen, metaphysischen Formen des Seienden geben, so muß es auch eine Art der Wahrheit geben, die von derjenigen weit verschieden ist, die nur im Gebiet des vergleichenden und beziehenden Denkens und seiner Funktionen zu Hause ist. Diese zweite Art der Wahrheit hat nichts zu tun mit Synthese und Diärese, sie ergreift wie eine Art reinen, geistigen Sehens oder Schauens einfach den einfachen Gegenstand

die einfache Form. War jenes Denken mehr ein Beziehen und Verbinden oder Trennen, so ist dieses, das Denken des Metaphysikers, ein bloßes Berühren des Objektes. *Θ* 10, 1051 b 17: *περὶ δὲ δὴ τὸ ἀσύνθετα τί τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι καὶ τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος; οὐ γάρ ἐστι σύνθετον, ὥστ' εἶναι μὲν ὅταν συγκέηται, μὴ εἶναι δ' ἐὰν διῃρημένον ᾖ, ὥσπερ τὸ λευκὸν ξύλον ἢ τὸ εὐθύμετρον τὴν διάμετρον. οὐδὲ τὸ ἀληθὲς καὶ ψεῦδος ὁμοίως ἔτι ἐπέρχει καὶ ἐπ' ἐκεῖνον (sc. τῶν ἁπλῶν, τῶν ἀσυνθέτων). ἢ ὥσπερ οὐδὲ τὸ ἀληθὲς ἐπὶ τούτων τὸ αὐτό, οὕτως οὐδὲ τὸ εἶναι. ἀλλ' ἔστι τὸ μὲν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές (οὐ γὰρ ταὐτὸ κατάφασις καὶ φάσις), τὸ δ' ἐγνωκέναι μὴ θιγγάνειν. ἐπιστήσῃεν γὰρ περὶ τὸ τί ἐστιν οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός.* Dieses schauende Erkennen ist über die Wahrnehmung und das diskursive Denken gleich hoch erhaben, es „berührt" das Objekt oder berührt es nicht, ist wahr oder ist überhaupt nicht. Jeder Irrtum ist hier der Natur der Sache nach ausgeschlossen. Diese Form der Wahrheit hat Aristoteles in der ursprünglichen Fassung des Wahrheitsbegriffs weder berücksichtigt noch ist der letztere dehnbar genug, um nicht durch diese neuen Bestimmungen und Modifikationen gesprengt zu werden.

Aristoteles selbst hat den Widerspruch scheinbar nicht gemerkt. Im dritten Buch *περὶ ψυχῆς* (*Γ* 6, 430 a 26 f.) liegen beide Fassungen des Wahrheitsbegriffes direkt nebeneinander. Aber *E* 4 an unserer Stelle ist es nach dem Vorhergesagten klar, daß die erweiterte Fassung des Wahrheitsbegriffes erst nachträglicher Überarbeitung, ja einer zweiten Fassung der Schlußworte ihre Berücksichtigung verdankt. Es bedarf auch nicht des Beweises, daß allerdings nunmehr die Sachlage hinsichtlich des Wahrheitsbegriffes und seiner Zugehörigkeit zum Kreise der metaphysischen Untersuchungen wesentlich verändert erscheinen mußte. Zwar bildete die neue Art wahrer Erkenntnisse auch kein selbständiges Sein, keine *ἕξις οὐσία τις φύσις τοῦ ὄντος*, aber sie erschien doch als eine Art besonderer metaphysischer Wahrheit, die sich von dem anderen Typus des Wahren und Falschen beträchtlich abhob. Und eben als besondere metaphysische Erkenntnisform durfte sie Anspruch auf Erwähnung im Rahmen der metaphysischen Untersuchung erheben.

Es kann also nicht zweifelhaft sein, daß die Entdeckung der erwähnten Schwierigkeiten des Wahrheits-

begriffs der synthetisch-diäretischen Denkfunktionen und die notgedrungene Erweiterung dieses Begriffs auf ontologischem Gebiete, die wir in der Schrift περὶ ψυχῆς bereits vollzogen sehen, chronologisch zwischen die beiden oben festgestellten Fassungen in *E* 4 der Metaphysik fällt. Damit ist erwiesen, daß die ältere Fassung des *E* vor der Schrift von der Seele anzusetzen ist, und die Metaphysik rückt wieder, zum Teil wenigstens, ein Stück vom Tode des Philosophen hinauf und an seine akademische Periode heran. Ihr entstammen ja doch, wie wir uns öfter erinnern müßten, die spekulativen Interessen des Denkers, wie auch Buch *A* — wir kommen unten hierauf — in die Zeit unmittelbar nach dem Verlassen der Akademie hinaufreicht, soviel sich durch Wahrscheinlichkeitsschlüsse ermitteln läßt. So haben wir, um der an sich scheinbar so geringfügigen Dublette willen, einen weiten Weg gemacht. Allein es wird der Mühe lohnen, wenn man so klar und deutlich in die spekulative und logische Entwicklung des Aristoteles hineinschauen kann. Der Widerspruch im aristotelischen Wahrheitsbegriff ist also keineswegs ursprünglich darin enthalten gewesen, sondern hat sich erst durch die nachträgliche Erweiterung desselben eingeschlichen, deren Spur eben *E* 4 uns noch handgreiflich erhalten hat[1]). Auch *Θ* 10 verdankt ihr seinen Ursprung. Darüber im folgenden Kapitel mehr.

---

3. Abschnitt.

A 9, 990 b 2—991 b 8 und *M* 4, 1078 b 32—5, 1080 a 11.

Eine Dublette, aber von ganz anderer Art, findet sich auch *A* 9, 990b 2—991b 8 und *M* 4, 1078 32—5, 1080a 11. Sie ist den Gelehrten von jeher bekannt gewesen, da es sich hier nicht um eine durchgehende Erneuerung oder Verdrängung eines Gedankens

[1]) Die Tatsache des Widerspruchs im Wahrheitsbegriff scharfsinnig aufgezeigt bei H. Maier, die Syllogistik des Arist. Tüb. 1896. I. Bd. p. 5 f., von dem ich jedoch, wie oben ersichtlich, in der Begründung erheblich abweiche.

durch einen anderen handelt, sondern um Verwendung einer und derselben Partie an verschiedenen Stellen und in verschiedenen Zusammenhängen. Beide Stücke bieten einen bis auf geringe stilistische Abweichungen völlig übereinstimmenden Wortlaut. Daß Bücher, welche auf lange Strecken, ja kapitelweise sich gegenseitig ausschreiben, nicht in dasselbe „Werk" hineingehören, daß unsere Metaphysik „nicht das einheitliche Werk eines Autors" sein kann, braucht danach gar nicht mehr bewiesen zu werden.

Wie erklärt sich aber die Dublette? Zunächst kein Zweifel, daß sie von Aristoteles selber herrührt. Daß irgendwelche Redaktoren, und wären es die ersten Schuldiadochen gewesen, sich Einschaltungen solchen Umfangs und im Inneren der Bücher erlaubt haben sollten, ist mehr als unglaublich. Aristoteles hat eine Polemik gegen die platonische Ideenlehre, die er in irgend einem Zusammenhang bereits geführt hatte, hier fast wörtlich wiederholt, weil er es sicherlich für überflüssig hielt, zu der Menge dieser Argumente, die zum eisernen Bestande seiner Polemik gegen die Akademie gehören, noch wesentliches zuzufügen, und weil er nicht zu den Philosophen zählt, die es nötig haben, in wechselnden Worten unablässig dasselbe zu sagen, und deren Atem lang, deren Denken aber kurz ist. Aristoteles nimmt sich nicht die Zeit, in seinen Vorlesungen diese Dinge jedesmal umzustilisieren. Da ist es lehrreich für uns, zu sehen, wie er bei gegebenem Anlaß eine bestimmte Fassung der Ideenkritik einfach wiederholt, so wie er sie früher gegeben hatte.

Dies Urteil wird nicht dadurch umgestoßen, daß kleine Abweichungen der beiden Fassungen voneinander sich finden, ebensowenig durch einen Einschub von 8 Zeilen, der in *M* steht und der uns hier interessieren muß.

Aristoteles hat *M* 4, 1079a 24f. die Schwierigkeiten erläutert, die sich aus der Lehre Platons von der Teilnahme der Sinnendinge an den Ideen ergeben. Die letztbesprochene dieser Schwierigkeiten (1079a 32—1097b 2) lautet: welches ist das Verhältnis der Einzeldinge zu ihrer Idee, und fällt der Allgemeinbegriff der Einzeldinge, z. B. der einzelnen sinnlichen Zweiheiten, nicht zusammen mit dem begrifflich-logischen Inhalt der Idee dieser Einzeldinge? Denn wenn der Begriff der sinnlichen und der mathematischen Zweiheiten ein und derselbe ist, warum nicht auch der der sinnlichen oder sonst

irgend welchen einzelnen gegebenen Zweiheit mit dem Begriff der Idee der Zweiheit? Aristoteles vermag sich nicht zu denken, welche Differenz zwischen diesen beiden Begriffen herrschen könne. Es sei denn, daß das Wort Zweiheit beidemal eine verschiedene Bedeutung habe, also ein Homonym sei. Aber auch das findet er — mit Recht — sinnlos. (Zu bemerken bleibt uns nur, daß in dieser ganzen Darlegung Einzelnes und Idee nicht ohne einige Gewaltsamkeit in eine gegenseitige Nähe gerückt werden, welche zwar nicht „die Ideen verdinglicht", wie Natorp so oft gesagt hat[1]), aber wohl das Einzelne zu stark begrifflich nimmt, wie es Aristoteles' eigner Auffassung vom Verhältnis des Geistigen und Sinnlichen, nicht aber der des Platon entspricht, der beide Welten viel schroffer scheidet, als es hier geschieht.)

Nach diesen vergeblichen Versuchen, dem Verhältnis, das Platon zwischen dem Begriff der Einzelheiten und dem Begriff ihrer Idee annimmt, einen befriedigenden Sinn abzugewinnen, bleibt nur noch eine Möglichkeit des Auswegs denkbar. Die Allgemeinbegriffe könnten zwar mit den entsprechenden Ideen zusammenfallen — natürlich nur logisch-inhaltlich, nicht ontologisch — aber es müßte zur vollständigen Definition einer Idee und zur ausdrücklichen Bezeichnung ihrer metaphysischen Stellung gegenüber dem Einzelnen und dem bloßen Allgemeinbegriffe noch die Bestimmung dessen hinzutreten, dessen Idee und Musterbild sie sein soll. Also z. B. würde die Definition des Allgemeinbegriffes Kreis folgendermaßen lauten: eine ebene Figur, deren Grenze überall vom Mittelpunkt gleich weit entfernt ist. Hingegen die Definition der Idee des Kreises: eine ebene Figur, deren Grenze überall gleich weit vom Mittelpunkt entfernt ist, und welche das Musterbild aller anderen Kreise ist (cf. 1079 b 6 f.).

Diese Definition wird von Aristoteles als *κενολογία* bezeichnet. Denn wer ist hier das Musterbild? Die Figur, die Ebene oder was sonst? Offenbar enthält diese Begriffsbestimmung ebenso viele andere Ideen oder Begriffe von Ideen in sich, als sie Determinationen besitzt, die Idee der Gattung muß den Ideen der Arten innewohnen

[1]) cf. Natorp, Platos Ideenlehre. 1903; p. 399—436: Die aristotelische Kritik der Ideenlehre.

u. dgl. m., lauter Absurditäten, die teils dem gesunden Menschenverstand, teils den eigenen Voraussetzungen des Platonismus zuwiderlaufen. Darauf geht Aristoteles zur Erörterung der Unbrauchbarkeit der Ideen zur Erklärung der Bewegung und Veränderung über.

Der Einschub 1079 b 3—11, der in *A* 9 fehlt, schließt sich wie gezeigt nicht nur tadellos an das Vorhergehende an, sondern erledigt, auf den ersten Blick, die Kritik erst vollständig. Erst diese letzte Erwägung scheint die Reihe der von platonischer Seite möglichen Ausflüchte zu erschöpfen. Das sah bereits Trendelenburg, als er (de ideis p. 22) die Fassung in *M* 4—5 gegenüber der von *A* 9 als die frühere bezeichnete.[1]) Da es für mich außer Frage steht, daß wir es wie z. B. in der Ethik oder Politik auch in der Metaphysik mit Schriften zu tun haben, die vor der Schule zur Verlesung gelangten, so muß ich zu zeigen suchen, wie sich unter dieser Voraussetzung die Dublette erklärt. Denn unter der gegenteiligen Annahme, die Metaphysik sei ein unvollendetes „Werk", läßt sich die Erscheinung nicht verstehen. Auch im klassischen Altertum haben die großen Autoren nicht ihre eigenen Bücher ausgeschrieben.[2]) Ferner wäre das Fehlen jeder Bezugnahme auf das Frühergesagte höchst auffallend. Auch die Annahme, daß hier mehrere Werke vorlägen, die Aristoteles später vereinigen wollte, ist unbefriedigend, obwohl Brandis-Bonitz sich damit helfen zu können glaubten.

Anders wenn man sich vorstellt, daß die Metaphysik ein Corpus von Vorlesungsschriften darstellt, Vorlesungsschriften — nicht Kollegvorlagen im modernen Wortsinne — über verschiedene Problemgebiete der Grundwissenschaft. Zunächst böte diese Annahme die Möglichkeit, daß *A* und *M* in gar keinem inneren und äußeren Zusammenhang ständen, daß also Aristoteles lediglich das schon früher einmal Gesagte in anderen Vorlesungen verwendet haben könnte. Aber wir werden sehen, daß sich dies verbietet, daß vielmehr zwischen *M* und den an *A* anschließenden Büchern ein fester Konnex besteht. Zuerst suchen wir daher über die Prioritätsfrage der beiden Fassungen ins Reine zu kommen.

[1]) cf. auch Christ in seiner Ausgabe p. 22 app. crit.

[2]) Bei Hippokrates liegt die Sache wie bei Aristoteles, Isokrates Antidosis ist ein besonderer Fall, Galen kein großer Autor.

Die Trendelenburgsche Annahme der Priorität der Fassung von *M* 4—5 hat den Grund für sich, daß sie die vollständigere ist. In *A* fehlen die Worte des Einschubs 1079 b 3—11, die zudem fest in ihrem Zusammenhange wurzeln. Gegen Trendelenburg läßt sich aber zunächst anführen, daß die Zusammensetzung mehrerer Artideen zu einer höheren, die Aristoteles aus der Lehre von der μέθεξις als völliges absurdum folgern zu müssen meint, sowie die Teilnahme eines Wesens an einer Mehrheit von Ideen auch *M* 5, 1079 b 31—35 = *A* 9, 991 a 27—991 b 1 noch einmal begegnet. Auch da wird als Exempel die Teilnahme des Menschen an der Idee des ζῷον und des δίπουν genannt, und der Sinn ist an beiden Stellen so ziemlich derselbe: Die Teilnahme eines Wesens an mehreren Ideen hebt die Einheit des Wesensbegriffes sowie der Definition auf.[1]) Danach könnte das Argument, das *M* 4, 1079 b 3—11 eingeschoben ist, wieder als entbehrlich erscheinen. Es wäre eine Vervollständigung, die dem Aristoteles vielleicht bei der nochmaligen Niederschrift jener Beweise in anderem Zusammenhange einfiel. Wäre die Fassung *A* 9, die die Worte nicht hat, wirklich später als *M* 4—5, so hätte ja wohl Aristoteles durch ihre Auslassung, die nicht ohne Absicht geschehen sein könnte, den Beweis geliefert, daß der Einschub nach seiner Ansicht entbehrlich sei.

Auf die Priorität von *A* 9 weisen meines Erachtens aber auch einige der geringfügigen Abweichungen des *M* von *A* hin. Während die Mehrzahl von ihnen irrelevant ist, zeigt sich offenbar in fünfen derselben eine Art von System. *A* 9 spricht Aristoteles nicht in der dritten Person von dem Gegner, der platonischen Schule, sondern er bedient sich der ersten Person Pluralis und faßt sich so mit den Akademikern in unverkennbarer Weise zusammen. Hingegen in *M* 4—5 redet er nur von „den Platonikern", und in dem mit *M* noch verbundenen *N* bricht in dem Ton seiner Polemik gegen die Schule, der er einst mit Begeisterung angehört hatte, zumal gegen die Vertreter der Zahlenspekulation häufiger eine Herbheit, ja ein gereizter Spott durch, der in vollem Gegensatz zu der Sachlichkeit und Hochschätzung des Gegners oder besser gesagt der

[1]) Die Konsequenzen für die Einheit der Definition und des Wesens sind *H* 6, 1045 a 14—22 und *Z* 12, 1037 b 13—20 klarer entwickelt.

Lehre steht, die er in *A* 9 der Kritik unterwirft. Die fünf Stellen aus *M* 4—5 mögen hier folgen: *δείκνυται* 1079a 5 für *δείκνυμεν* 990b 9; *οἴονται* 1079a 7 für *οἰόμεθα* 990b 11; *φασίν* 1079a 12 für *φαμέν* 990b 16; *καθ' ἣν φασιν* 1079a 20 für *εἶναί φαμεν* 990b 23; *φασίν* 1080a 6 für *φαμέν* 991b 7.

Ist es anzunehmen, daß Platons Schüler den Verband, dem er angehört, erst verleugnet und später bei zunehmender Größe und Bedeutung der eigenen Schule sich wieder als Akademiker bezeichnet? Das scheint mir ausgeschlossen. Vielmehr haben wir uns von dem legendarischen Glauben zu befreien, daß die Metaphysik „das jüngste Werk" des Aristoteles sei, das er nicht vollendet habe, weil der Tod zu früh ihn wegraffte, und das uns deshalb so unvollendet und fragmentarisch vorliege[1]). Diese Nachricht ist völlig unverbürgt und kennzeichnet sich, abgesehen von rein logischen Erwägungen, schon durch ihre spät erst auftauchenden Einzelmitteilungen als ätiologische Kombination. Die Seinslehre, die Lehre von den unsinnlichen *οὐσίαι* ist mit höchster Wahrscheinlichkeit als der Punkt zu nennen, wo sich zuerst die Wege des Stagiriten von denen seines Meisters schieden. Nur eine so grundsätzliche Entfernung von Platons Zentrallehren erklärt den Austritt aus der Akademie und die Begründung eines eigenen Systems, später auch einer eignen Schule. Die Kritik an den Ideen mag schon zu Platons Lebzeiten in Aristoteles ausgereift sein. Daß er sie in der Akademie und vor Platons Tode schon vortrug, glaube ich nicht. Doch nach dem Tode des Lehrers trat er hervor, und in dieser ersten Zeit des Übergangs, wo er äußerlich noch zur Akademie gehörte, innerlich aber längst als freier Mann und Denker den eignen Weg gefunden hatte, den er nun auch anderen zu weisen begann, muß das *A* der Metaphysik seinen Ursprung haben.

Das *A* und zumal *A* 9 stellt den Versuch des Aristoteles dar, innerhalb der Schule und ihrer Tradition die Weiterbildung der „Ideendichtung", nein ihre Umbildung zur strengsten Wissenschaft anzubahnen. Die Vorlesung des *A* muß vor einem Kreise von Akademikern erfolgt sein. Da Aristoteles sich mit Xenokrates alsbald von Athen nach Assos zu Hermias begab, wo allerdings — der

[1]) cf. Asclepius comm. in met. ed. Hayduck p. 4, 4—16.

sechste sog. platonische Brief zeigt das deutlich — eine kleine Schar von akademischen Emigranten sich zusammenfand, Hermias, Koriskos, Erastos, dazu dann Xenokrates und Aristoteles, nach dieser Zeit der Muße und Vertiefung im Hause des mächtigen Freundes aber Aristoteles auf lange Jahre nach Makedonien ging, wo er kaum Gelegenheit gehabt haben wird, vor einem Publikum von Akademikern zu sprechen, so läßt sich vermuten, daß die Gedanken des *A* in Assos vielleicht zuerst vorgetragen wurden. Erst später, nachdem Aristoteles jede Fühlung mit der Akademie verloren hat, erfolgt die endgültige Loslösung von der Schule. Vielleicht hat er dort in Assos die Gepflogenheit gehabt, den Koriskos als Exempel in seinen Demonstrationen zu verwenden[1]) (sicherlich sollte es ein Kompliment für den Freund des Hermias sein); jedenfalls hat er diese Gewohnheit auch in späteren Jahren nicht abgelegt und so dem Freunde eine Unsterblichkeit unter den Logikern verliehen, die ihm durch eigne Leistungen nicht zuteil geworden wäre.[2])

---

[1]) Koriskos wird als Schulbeispiel gebraucht (cf. Bonitz ind. Arist. 405 a 35) an Stellen wie den folgenden Anal. post. *A* 24, 85 a 24 ff.; de soph. ref. 5, 166 b 32; 14, 173 b 31; Phys. *Δ* 11, 219 b 21; *E* 4, 227 b 32, 33; Metaph. *Δ* 6, 1015 b 17 ff.; *E* 2, 1026 b 18; *Z* 11, 1037 a 7; de mem. 1, 450 b 31; de insomn. 3, 461 b 23—25, 462 a 5; Eth. Eud. *B* 1, 1220 a 19; *H* 6, 1240 b 25; part. an. *A* 4, 644 a 25; de gen. an. *Δ* 3, 767 b 25—26; b 31; 768 a 1; a 6.

[2]) Das Verhältnis des Aristoteles zu Hermias und seinen Aufenthalt bei ihm untersuchte zuerst Boeckh (Hermias von Atarneus Abh. Berl. Akad. 1853 hist.-phil. Kl. p. 133 ff.). Im Norden Kleinasiens, wo die Perser stets kleine Dynasten als Vasallen geduldet, hatte sich eine richtige platonische *πολιτεία* gebildet, die, wie der 6. platonische Brief beweist, in Verbindung mit der Akademie und dem Meister stand und von dort mit Rat und Ermahnung unterstützt wurde. *Ἑρμίας καὶ οἱ ἑταῖροι* lautet die Formel in der glücklich erhaltenen Urkunde eines Vertrages der Platoniker mit Erythrai (Dittenberger Sylloge 1 ² 122 p. 198, 3; 198, 10; 198, 14—15; 198, 20; 198, 22, cf. Bechtel, Inschr. d. jon. Dialekts p. 119 n. 204). Das sind also Erastos und Koriskos (cf. Strabo XIII 608 Diog. L. III 46). Auf Herakleides, der in Herakleia am Pontos eine Tochterakademie gründete, weist Schwartz hin (Berl. Phil. Woch. 1894 Bd. 14, Sp. 1609). Und daß man Platons hohe Forderungen nicht vergessen hatte, daß man über den Gefahren der nach Europa und Asien, gegen Philipp von Makedonien und die Perser gleich sehr exponierten Situation das Ideal des philosophischen *βίος* praktisch hochhielt, läßt nicht nur jener Brief ahnen, den Wilamowitz sogar für echt zu halten nicht abgeneigt ist (Arist. u. Athen I 334 Anm.). Wenn Kallisthenes bei Didymos (Berliner Klassikertexte H. 1 p. 25 col. 6, 16 ff. ed. Diels-

Das *M* entstammt im Gegensatz zu *A* einer Periode, wo der Philosoph sich ganz losgemacht hat von der platonischen Schule und gegen sie wie eine feindliche Richtung polemisiert. Vielleicht lassen die gereizten Bemerkungen in *N* darauf schließen, daß er von seiten der orthodoxen platonischen Theologen inzwischen mancherlei Anfeindungen und Angriffe erfahren hatte. Unsere Annahme verlangt, daß mit dem Augenblick, wo *A* 9 zum Teil nach *M* 4—5 herübergenommen wurde, es aus dem *A* ausschied, da, wie später zu zeigen ist, *M* mit *B* in eine Reihe von Vorträgen gehört; da es das *B* als den „Anfang" oder „zum Anfang gehörig" bezeichnet, anderseits auch *A* mit *B* einmal in Verbindung gestanden zu haben scheint, so folgt, daß nach Anfügung des *M* an die betreffende Reihe *A* 9

Schubart) schreibt, Hermias sei eines Philosophen würdig gestorben, so legt er offenbar den Maßstab an, den des Oheims Freund selbst im Leben in Anspruch genommen hatte. Von Koriskos werden zwei Apophthegmen überliefert, Stobaeus ecl. 7, 53 (III p. 324 Hense) und Gnomolog. Parisin. ed. L. Sternbach n. 213 p. 22. (Abh. Krakauer Akad. phil. Cl. Bd. 20, 1893). — Die Zeit des Aufenthaltes des Aristoteles (τριετὴς χρόνος) bei Dionys. Hal. ep. ad Amm. 728, 4 ff. Die von Dittenberger, Gercke (Pauly-Wissowa II 1014), Wilamowitz bevorzugte Angabe des Strabo XIII 57, daß Aristoteles durch den Sturz des Hermias zur Flucht gezwungen worden wäre, ergab — mit dem τριετὴς χρόνος seines Aufenthalts in Assos nach Platons Hingang (348/47) kombiniert — für den Sturz des Hermias das Datum 345/44. Die Angaben des Didymos haben jedoch Boeckh Recht gegeben, der das Ereignis in die letzten Jahre jenes Dezenniums herabrückt. Das ergab einmal die Rekonstruktion der chronologischen Ökonomie der philippischen Geschichte des Theopomp für die B. 44—50 und der Geschichte des Anaximenes für Buch 4—7, welche beide den Sturz zwischen 343 und 340 setzten (Stählin in Klio Bd. V 141); sodann aber auch die Datierung der — gleichgültig ob in dieser Form authentischen — 4. Philippika des Demosthenes, die 341 die Gefangenschaft des Hermias berichtet und von seinem Verhör beim Großkönig als etwas Zukünftigem spricht. Durch den Ansatz der Bezwingung des unmittelbar vorhergegangenen ägyptischen Aufstandes auf 343/42 (Kahrstedt, Forschungen z. Gesch. d. 5. u. 4. Jahrhunderts, Berlin 1910 p. 10 ff.) und durch den neuen Theopomp (Hellenic Oxyrrh. ed. Oxon. frgm. 211) ist der Sturz des Hermias auf 342/41 so gut wie sicher fixiert. Aristoteles hat also Hermias noch zu dessen Lebzeiten 345/44 verlassen, um sich nach Mytilene zu begeben. Die Geschichte von der Flucht mit Pythias nach der Gefangennahme des Hermias ist Roman. Ist meine Vermutung über den Platonikerkreis, dem Aristoteles *A* und *B* der Metaphysik zuerst vortrug, richtig (und ich kenne keine ähnlich probable), so wäre die Entstehung dieser Bücher mit höchster Wahrscheinlichkeit in den Zeitraum 348—345 zu setzen. Es ist von großem Wert, daß wir dies begreifen.

mit seiner Umgebung, *A* 8, weggelassen worden sein muß, um zweimalige Vorlesung desselben zu vermeiden. Der Gedanke zeigt einen bedeutend erweiterten Plan der Vorlesung. Denn statt der ausschließlichen Widerlegung der Ideen in *A* 9 tritt das ganze *M* in die Reihe ein, das außer den Ideen auch die Idealzahlen und mathematischen Objekte mit abschließender Gründlichkeit behandelt und kritisiert. *A* 7 wird also jetzt den Abschluß des *A* gebildet haben.

In der Tat setzt die Erörterung des Ideenproblems *B* 2, 997 b 3 keine vorhergegangene Widerlegung der Ideen voraus, wohl aber die referierende Darstellung des *A* 6, wo Aristoteles die Grundzüge der Ideenlehre und ihre Entstehung einfach historisch entwickelt. Es heißt dort (*B* 2): *ὡς μὲν οὖν λέγομεν τὰ εἴδη αἴτιά τε καὶ οὐσίας εἶναι καθ' αὑτὰς εἴρηται ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις περὶ αὐτῶν.* Hingegen *K* 1—8, die Dublette der Bücher *BΓE*, beruft sich anstatt jeder Diskussion über dieses Problem auf eine bereits vorher gegebene Widerlegung der Ideen. *K* 1, 1059 b 3 heißt es: *τὰ μὲν οὖν εἴδη ὅτι οὐκ ἔστι, δῆλον.* Damit haben wir den schlagendsten Beweis, wie mir scheint, daß die kritischen Schlußkapitel 8—9 des *A* nur je nach Bedürfnis gelesen wurden, d. h. jedenfalls nur dann, wenn *M* nicht folgen sollte. Ob wir daraus für *K* 1—8 den Schluß ziehen müssen, daß es älter sei als *B*, ist zweifelhaft, da Aristoteles durchaus mit der Reihenfolge der verlesenen Schriften gewechselt haben kann. Auch spricht die erste Person Plural *λέγομεν* in dem eben genannten Zitat für hohes Alter des *B*. Wir begnügen uns mit der Feststellung, daß ein Wechsel stattgefunden haben muß. Denn anzunehmen, daß das ganze *A* wegfiel, wenn *M* folgte, verbietet das Zitat 997 b 3.

Die Dublette ist offenbar schon der Grund gewesen, weshalb einige antike Kritiker das *A* athetierten[1]). Wir erklären sie durch einen erweiterten Vorlesungsplan des Philosophen, demzufolge die kurze Kritik der idealistischen Vorgänger, Pythagoreer und Platoniker, in *A* 8—9 wegfiel und dafür eine vollständige Abhandlung *M* mit eingehender Widerlegung sämtlicher dahin gehenden Versuche der Philosophie der Vergangenheit und Gegenwart eintrat. *M* als selbständige Schrift aufzufassen, welche mit der Hauptreihe von *A* bis

[1]) Der Bericht steht bei Alexander comm. in met. ed. Hayduck 196, 20 f. und Syrian. in met. *B* ed. Kroll 23, 9.

Θ nichts zu tun hat, ist unmöglich, da *B* 4, 999 b 24 und 6, 1003 a 6 von *M* 10, 1086 b 15 ausdrücklich zitiert werden: *κατ' ἀρχὰς ἐν τοῖς διαπορήμασιν*. Es bleibt somit bei der obigen Erklärung. Das Wesentliche ist natürlich nicht die Priorität dieses Einzelstückes vor jenem, obwohl auch dies lehrreich ist, sondern die Erkenntnis der Veränderungen, die Aristoteles mit seinem Vorlesungsplan bei mehrfacher Lesung vornahm, und die Einsicht, daß es untunlich ist, Stücke, die logisch und ihrem Werte nach nebeneinander stehen müssen, in ein räumliches und zeitliches Vor- oder Hintereinander im Rahmen eines „Werkes" zu bringen.

Eine weitere Dublette, deren eine Fassung, die aber unvollendet blieb, ebenfalls die frühere, andere verdrängen sollte, handelt von dem Problem der Einheit der Definition. Es findet sich mit zum Teil fast gleichklingenden Sätzen und völlig gleicher, spekulativer *λύσις* sowohl *Z* 12 wie *H* 6 untersucht. Wir wollen die beiden Kapitel aber dem nächsten Fortschritt unserer Diskussion aufbewahren, da sie noch in anderer Hinsicht von ungemeinem Interesse sind. Jedenfalls war der vom Bonitzschen Standpunkt aus freilich ganz methodische Versuch, subtile Unterschiede in die beiden Stücke hineinzutragen, die aber in Wirklichkeit nicht darinstecken, verfehlt, während sie sich als Dubletten ohne Anstoß erklären. Ebenso möge die Erwähnung hier stehen, daß das zweite Kapitel des *A* fast buchstäbliche Dublette zu Phys. *B* 3 ist. Auch hierüber werden wir in einem der folgenden Kapitel uns noch zu äußern haben.

2. Kapitel.

Erratische Stücke und Kapitel.

1. Abschnitt.

M 9, 1086 a 21—10, 1087 a 25, und *K* 8, 1065 a 27—12, 1069 a 14.

Wem die Beschäftigung mit Aristoteles und seinen Schriften, besonders der Metaphysik, etwas Ungewohntes ist, dem mag die erste Behauptung, die wir im ersten Kapitel dieser Arbeit aufstellten, nämlich die Parallelität von *A* 7 und *A* 10, als unerhörte Kühnheit gelten. Ein in der Überlieferung ganz fest gewurzeltes Stück soll einfach auf ein paar Argumente hin herausgerissen und als Fremdbestandteil angesehen werden, der nur dem Zufall oder bestenfalls der Willkür seine Stellung dankt. Wenn endlich *A* 10 tatsächlich Dublette zu *A* 7 wäre, weshalb steht es dann nicht unmittelbar neben der ersten Fassung, wie dies z. B. bei der oben berührten Dublette am Beginn des *H* der Politik[1]) der Fall ist? Außerdem würde ich selbst aber meinen Beobachtungen in *A* 10 kein Vertrauen geschenkt haben, solange der Fall vereinzelt geblieben wäre. Die Sache liegt aber in Wirklichkeit umgekehrt. Gerade die Stellung der offenbar späteren Fassung am Ende des Buches *A* ist signifikant für die ursprüngliche Fremdheit dieses Passus an diesem Ort, vorausgesetzt immer, daß die Schwierigkeiten, die das Kapitel uns in den Weg legt, sich nicht weginterpretieren lassen. Und das schien mir in diesem Fall in der Tat ohne Gewalt undenkbar.

Der Fremdbestandteil hat seine Stellung aber auch keineswegs durch Zufall erhalten, er verdankt sie der Absicht eines Redaktors,

[1]) Auf die Politik komme ich an anderer Stelle zurück.

wenn nicht Aristoteles selbst ihn präliminarisch hergesetzt hat. Damit ist wieder gesagt, daß, was uns als Metaphysik vorliegt, nicht ein fertiges Buch war oder werden sollte, sondern ein Vorrat von Schriften, die von der Vorlesungstätigkeit, deren Substrat sie waren, durch Spuren unausgesetzter Umarbeitung und Wandlung nicht im ästhetisch-literarischen, sondern im rein praktischen Sinne deutliches Zeugnis ablegen. Im Laufe dieser notgedrungenen Umgestaltungs- und Einschaltungsarbeit, die die täglich wachsende Forschungs- und Lehrerfahrung verlangte, bildete sich unter anderem das praktische Mittel heraus, längere Nachträge ans Ende der Rolle zu schreiben. Dort hatte man entweder leeren Raum übrig oder man konnte den *χάρτης* am bequemsten anstücken. Jedenfalls war man oft aufs Rollenende angewiesen, wenn die Nachträge umfänglicher ausfielen.

Wollte man größere Interkalationen vornehmen, so mußte man bei literarischen Werken von neuem schreiben oder eine *σελίς* einschieben, wie dies in Philodems Akademiegeschichte geschehen ist. So empfahl sich für gewöhnlich der Buchschluß, konkreter gesprochen das Rollenende oder Eschatokoll, für Anbringung von Nachträgen von selbst. Nicht nur für den Redaktor; der tat das, weil er nicht wagte, an einen konsistenten Text Hand anzulegen, ihn durch Einschaltungen zu vergewaltigen. Die Pietät, mit der man bei postumen Editionen von Papieren bedeutender Autoren zu Werke ging, war im Altertum sehr groß[1]). Aber auch Aristoteles selber hat Rollennachträge gemacht, die bei neuer Vorlesung des *βιβλίον* Verwendung fanden. Das Nächstliegende wäre für eine literarische Arbeit gewesen, das Brouillon auf Wachstafeln zu schreiben (*ἐν κηρῷ*). Bei der Umschrift auf Rollen wären dann die Einschübe und Verbesserungen mit in den Text verarbeitet worden.

Davon ist bei der Metaphysik keine Rede. Die Schriften dienten zur Vorlesung — wir beweisen das im zweiten Teil — und da man nicht bequem von *κηροί* ablesen konnte, schrieb man die *λόγοι* auf Rollen. Deshalb stehen die Nachträge heute noch unvermittelt an

[1]) Hier ist buchhändlerische Edition gemeint, woran natürlich zu Lebzeiten des Aristoteles nicht zu denken ist. Ähnlich liegen die Dinge bei Lucretius, sowohl hinsichtlich der Dubletten als der eingeschalteten Stücke und „losen Blätter". cf. Lachmanni comm. in Luer. p. 62, p. 84, p. 284. Die Pietät des Editors betont Leo, plaut. Forsch. 1895 p. 37.

der Stelle, wo sie zur Not hingesetzt wurden, als sie zuerst entstanden. Daß die Philosophen ihre *λόγοι* von Rollen ablasen, zeigen die Denkmäler und die Zeugnisse der gleichzeitigen Schriftsteller. Auch davon später. Nicht das unvollendete Konzept eines literarisch gedachten Werkes ist die Metaphysik, sondern ein Vorrat von Vorlesungsschriften, die so unabgeschlossen — in der Form — uns vorliegen, wie sie notwendig waren und bleiben mußten. Das folgende Kapitel soll nun an den Einzelfällen die Regel für solche Nachträge entwickeln. Da die kritischen Vorbedingungen an den verschiedenen Stellen verschieden liegen, so kann ich nicht secundum ordinem verfahren. Man möge daher die Reihenfolge nicht für arbiträr halten, wenn ich bei den letzten Metaphysikbüchern anfange.

Was hat der Redaktor, der die nachgelassenen Papiere des Philosophen über die *πρώτη φιλοσοφία* ordnete, sei es zur besseren Benutzung in Schulkreisen und zur Aufbewahrung im Lykeion, oder sei es zur sofortigen Publikation, mit den Begriffserörterungen über *τύχη, αὐτόματον, κίνησις, ἄπειρον, μεταβολή, τόπος*, die er offenbar schon unter den betreffenden Papieren vorfand, gemacht? Sie konnten ebensowohl oder besser in die Physik gehören; allein sie steckten nun einmal unter dem Nachlaß über Metaphysik, sie lasen sich gut aristotelisch. An ihrer Echtheit schien daher kein Zweifel, wenn man auch ihren Platz in den größeren Zusammenhängen der metaphysischen *λόγοι* nicht ausfindig machen konnte. Man suchte also nach Stichworten.

Das lose Blatt begann mit der *τύχη* und dem *αὐτόματον* als Arten des *κατὰ συμβεβηκὸς ὄν*. Da entsann man sich, daß ja die letzten Kolumnen des heute sog. *K* 8 (1064 b 15—1065 a 26), das den Abschluß eines so ungewöhnlich kurzen Traktats bildete, wie *K* 1—8 es ist, von demselben Objekte handelten. Dort mochte auch die Bestimmung der *τύχη*, des *αὐτόματον* ursprünglich sich angeschlossen haben. Daß eigentlich das *ὡς ἀληθὲς ὄν* den letzten Abschluß des vorangehenden Traktats ausmachte (entsprechend dem Schluß von *E*, cap. 4, dessen Parallele hier ja vorliegt), machte wenig aus. Das *ὡς ἀληθὲς ὄν* war daselbst als *πάθος τι τῆς διανοίας* bezeichnet,[1]) und die *διάνοια* begegnete sogleich zu Anfang der Er-

[1]) cf. *K* 8, 1065 a 22—23 = *E* 4, 1028 a 1.

örterung über die *τύχη* wieder: *περὶ ταὐτὸ τύχη καὶ διάνοια.*[1]) Die Rolle mochte auch durch *K* 1—8 noch nicht gefüllt sein: so schrieb man denn die betreffenden Kapitel getrost hinter diese Abhandlung, wo sie noch heute in unseren Ausgaben stehen, ohne daß freilich damit ihre Zugehörigkeit zu dem Vorangegangenen auch nur im allerentferntesten wahrscheinlich gemacht würde. So hat man mit guten Gründen diese Schlußpartie des *K* von *K* 8, 1065 a 28 an neuerdings für unecht erklärt, ohne damit auch *K* 1—8 zu treffen. Die Mitverurteilung von *K* 1—8 wird sich nachher in eingehender Untersuchung als Übereilung erweisen. So heben sich die Schlußkapitel als Anhängsel des Redaktors deutlich genug ab.

Aus dieser Tatsache hat bisher niemand weitere Schlüsse gezogen, weil man hier den Redaktor als Urheber ansah. Aber in Verbindung mit unseren Beobachtungen an *A* 10 zieht der Tatbestand doch unsere Aufmerksamkeit auf die Frage, wieweit schon Aristoteles diese Manier der Nachträge ausgebildet hat. Ein schönes Beispiel hierfür gibt die Schlußpartie des schwersten Buches der Metaphysik, *M* 9, 1086 a 21—10 Schluß. Daß mit den Worten *περὶ δὲ τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ τῶν πρώτων αἰτίων καὶ στοιχείων* ein neuer *λόγος*, eine neue *μέθοδος* anhebt, kann dem aufmerksamen Leser gar nicht entgehen. Es ist aber von jeher staunend bemerkt worden, wie es kommen möge, daß hier nun nicht *N* beginnt, sondern die Überlieferung diesen neuen Anfang, der zu dem vorhergehenden *M* in keiner Beziehung steht, ja dieses — wie noch zu zeigen — direkt verleugnet, trotzdem mit scheinbarer Absicht ans Ende des *M* stellt. Schon Syrian[2]) berichtet von der Vermutung antiker Erklärer, die mit 1086 a 21 das *N* beginnen lassen wollten, offenbar um für dieses Buch das schöne *προοίμιον* zu retten.

Diesen Alten glaubten die kritischeren Modernen. Bonitz schlägt (comm. ad met. p. 565) den Rest von *M* zu *N*: er unterscheidet die 1086 a 21 eröffnete Debatte über die *ἀρχαὶ καὶ στοιχεῖα τῶν ὄντων* scharf von der des *M*, das die *παρὰ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας ἀκινήτους καὶ ἀϊδίους οὐσίας* zum Gegenstande nahm. Da nun die 1086 a 21 angekündigte Untersuchung über die *ἀρχαί* dieser unsinnlichen

[1]) cf. *K* 8, 1065 a 32, auch a 27; a 32 *οὐ χωρὶς διανοίας.*

[2]) cf. Syrianus comm. in Arist. met. ed. Kroll p. 160, 6—9.

Substanzen und ihr logisches „Werden" augenscheinlich in *N* angestellt werde, so gehöre der Schluß von *M* als *προοίμιον* zu *N*. — Diese Unterscheidung ist richtig. Bonitz beweist auch hier wieder die seltene Kunst, die ihm eignet in der Gliederung gedanklicher Entwicklungen und im Nacherleben ihrer feineren Nuancen, ebenso wie in der Beleuchtung ihres logischen Fortschritts. Er sieht die Gedanken zusammen. Schwegler sah sie auseinander. Deshalb hat er in Fragen der Analyse, der Komposition durchweg die leichtere Hand. Er hat die feineren Risse bemerkt, wo Bonitz oft über gröbere Spalte wegsah. Schwegler hat auch trotz Bonitz' Einspruch mit seinem Verdikt recht behalten, das dem Schluß von *M* den Platz zwischen *M* und *N* aberkannte.

1086 a 21f. erklärt Aristoteles, die Untersuchung der Prinzipien der sinnlichen Substanzen gehöre nicht in die gegenwärtige Untersuchung — so nennt er öfter die Wissenschaft der Metaphysik —, sondern in die Physik. „Einesteils sind die Ansichten der Denker, die sich nur mit der Bestimmung der sinnlichen Substanz befassen, in der Physik samt und sonders besprochen worden, andernteils gehören sie gar nicht in die gegenwärtige Untersuchung (oder: Wissenschaft). An das Gesagte schließt sich passend die Prüfung der Anschauungen derjenigen, welche unsinnliche Substanzen annehmen. Da nun etliche die Ideen und die Zahlen hierfür ausgeben und ihre Elemente als Elemente und Prinzipien des Seienden bezeichnen, wollen wir ihre Ansichten anhören und kritisieren."

Daß nach den unsinnlichen Substanzen in *M* 1—9 (entsprechend dem fünften Problem des *B*) die Prinzipien dieser unsinnlichen Substanzen folgen (entsprechend den Problemen VI—X sowie XIV—XV des *B*), ist nur in der Ordnung und ein im Sinne analytischer Methode des Philosophierens natürlicher Gedankenfortschritt. Aber wie wenig stimmt bei näherem Zuschauen die wirkliche Ausführung der aufgestellten Probleme zu dem, was wir nach der geradezu vorbildlich erschöpfenden Behandlung des fünften Problems in *M* 1—9 erwarten durften!

Aristoteles gibt zur Disposition 1086 a 30 den Vermerk: über diejenigen, welche die mathematischen Zahlen als Prinzipien setzen, handeln wir erst später; zunächst von den Prinzipien der Ideen.

Von der Ideenlehre wiederum zuerst den *τρόπος*, dann die *ἀπορία*[1]). Es folgt die platonische Lehre *καθόλου τε ὡς οὐσίας ποιοῦσι τὰς ἰδέας καὶ πάλιν ὡς χωριστὰς καὶ τῶν καθ' ἕκαστον.* Dazu eine genetische Erklärung der Lehre ähnlich wie *A* 6, sowie der bekannte Einwand, daß die Welt durch die Ideen unnütz verdoppelt werde. Dann das Dilemma: wenn die Elemente der Einzeldinge Elemente des Seienden sind, gibt es so viel Seiendes wie Elemente, vor allem aber gibt es keine Erkenntnis mehr; denn diese geht auf das Allgemeine. Wenn hinwiederum das Allgemeine Prinzip und Element ist, dann ist das Nichtseiende (Nichtsubstanzielle) vor der Substanz und die Erkenntnis geht ihres seienden Gegenstandes verlustig. Das erste Glied der Disjunktion steht 1086 b 20—37, das zweite 1086 b 37—1087 a 10.

Die Lösung des Dilemmas erfolgt durch die ganz neue, aristotelische Unterscheidung einer *ἐπιστήμη δυνάμει οὖσα* und einer solchen *ἐνεργείᾳ* (1087 a 10 — Schl.). Darauf setzt *N* ein: *περὶ μὲν οὖν τῆς οὐσίας ταύτης εἰρήσθω τοσαῦτα, πάντες δὲ ποιοῦσι τὰς ἀρχὰς ἐναντίας.* Zunächst ist hinter *τοσαῦτα* zu interpungieren. Vor allem jedoch ist der erste Satz ja Unsinn! Wo in aller Welt hat sichs in der vermeintlichen Einleitung des *N* 1086 a 21 bis hierher (auch Lasson benutzt 1086 a 21 f. als Einleitung zu seinem Abschnitt „Widerlegung des Dualismus", ohne den ersten Satz des *N* zu beanstanden) um eine *οὐσία* gehandelt? Lediglich von den Prinzipien des Seienden ist die Rede gewesen und zum Schluß von der Erkenntnis in ihrer zweifachen Bedeutung. Und eben auf diesen Unterschied, daß *M* 9—10 von den Prinzipien die Rede sei wie in *N*, dagegen *M* 1—9 von der *οὐσία*, legt ja doch Bonitz alles Gewicht! Daher war es konsequent, wenn er, um die Einleitung des *N*, *M* 9—10 zu retten, den Anfangssatz des *N* herauswarf. Selbstverständlich ist das ein Willkürakt harmonistischer Kritik, den man nicht billigen kann, um so mehr, als uns Bonitz selbst sogar darauf hinweist, wie schön eigentlich dieser Satz an *M* 9, 1086 a 19 anschließen würde (a. a. O. 570).

Weiter muß es auffallen, daß 1086 a 26 f. von den Vertretern der Ideenlehre gesprochen wird, als ob sie hier dem Autor über-

[1]) Diese Methode, erst zu referieren, dann zu kritisieren, hatten wir ja auch *A* 3—6 und 8—9 beobachtet.

haupt zum ersten Mal in den Wurf kämen, nicht als ob die sehr eingehende Widerlegung der Ideenlehre *M* 4—5 und der Idealzahlen *M* 6—9 sowie der mathematischen Zahlen und Objekte *M* 2—3 eben vorangegangen und beendigt wäre. *M* 9, 1086 a 26 nimmt einen ganz neuen Anlauf. Es wird uns als etwas noch nicht Gesagtes mitgeteilt, daß unsinnliche Substanzen von denen gelehrt würden, welche die Existenz von Ideen oder Idealzahlen annähmen.

Endlich wäre, wenn *M* 9—10 eine Ausführung der Probleme VII—IX, XIV—XV sein sollte, die derjenigen des V. (das mit dem XII.—XIII. übereinkommt) als gleichberechtigt zur Seite gestellt werden könnte, das Mißverhältnis in der Gründlichkeit und Ausführlichkeit der Behandlung doch zu stark, um diese Gleichberechtigung von *M* 9, 1086 a 21—10 mit *M* 1—9, 1086 a 20 glaubhaft zu machen. Ist doch dem V. Problem die ganze letzte Partie, also fast ganz *M* gewidmet.

Alle diese Gründe im Verein mit der Unmöglichkeit des Überganges von *M* 10 zu *N* und der Tadellosigkeit desjenigen von *M* 9, 1086 a 20 zu *N* nötigen zu der Annahme, daß Schwegler Recht hatte, die Ursprünglichkeit von *M* 9, 1086 a 21—10 in diesem Zusammenhang zu verneinen. Er war aber nicht auf dem rechten Wege, wenn er an eine irrtümliche Interkalation der Kapitel durch einen Redaktor dachte. Mit Absicht hat man dieses Stück hergesetzt. Das Rollenende war der gegebene Ort zu Nachträgen für den Philosophen oder für Anhänge für den Redaktor. Sollte Aristoteles das Stück hierher gepflanzt haben, so geschah es vielleicht, um es später wirklich in den Zusammenhang zu verarbeiten, vielleicht als *προοίμιον* zu *N*, wie Bonitz dachte. Rührt seine Stellung vom Redaktor her, so hat er es hinter das *M* gestellt, weil es seinem Inhalte nach hierhin am besten paßte und weil er es nicht in den Text einflechten konnte. Der Redaktor kann sich dabei durchaus klar darüber gewesen sein, daß es ein loser Anhang sei, nicht ein mit dem Vorangehenden und Folgenden organisch Verbundenes. Es scheint ja auch bis ins späteste Altertum herab das Bewußtsein von der Schwierigkeit der Stelle nie abhanden gekommen zu sein.

Die Vorlesungssituation, die *M* 9—10 voraussetzen, ist nun augenscheinlich die gleiche wie die des übrigen *M*; es müssen die naturphilosophischen Reden und die Aporien des *B* vorausgegangen

sein. Und zwar ist es interessant, daß der Konnex mit den Aporien recht eng ist, d. h. daß *M* 9—10 und *B* in ein und derselben Gruppe metaphysischer Schriften einander gefolgt sein müssen. Dabei bildeten die Aporien einen Bestandteil der Einleitung dieser Vorlesungsreihe, wie aus *M* 10 Anf. folgt. Da *M* 1—9 auch mehrmals das *B* zitieren, so schwanke ich nicht, auch diesen Teil des *M* in gleicher Weise auf *B* folgen zu lassen, womit natürlich über die Stelle, an der *M* folgte, nichts gesagt sein soll. 1086 a 21 f. setzt Aristoteles die *φυσικά*, b 2 vielleicht in den Worten *ὥσπερ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ἐλέγομεν A* 6 voraus, jedenfalls eine gleichartige Vorlesung. Sie unter allen Umständen unter dem Erhaltenen zu suchen, wäre töricht. Was wissen wir, wieviel Aristoteles gelesen und doziert hat? Jedenfalls ist *M* 9—10 ein Vorwort zu einer Untersuchung, die wir nicht haben. Zu *N* gehört es nicht, da dieses an 1086 a 20 ansetzt. Ob der Schluß des *M* Nachtrag des Aristoteles oder Anhang einer Sporas durch den Redaktor ist, bleibt unentschieden.

Zwei schlagende Beweise für unsere Behauptung von den Nachträgen an Buchschlüssen liefert die Politik des Aristoteles. Erst auf diese Weise ergibt sich, soweit ich die Sache verstehe, für zwei der umstrittensten Kapitel dieser vielbehandelten Schriftengruppe die endgültige Erklärung: *B* 12 und *Γ* 18. — Das erstere ist durch die geistvolle Interpretation von Wilamowitz überhaupt erst vor der Athetese der modernen Kritik sichergestellt worden. Es schien sich dem geschlossen dastehenden *B* nicht anzufügen, machte ganz den Eindruck des späteren Zusatzes, durch den ein gelehrter Interpolator seine historische Weisheit an den Mann bringen zu wollen schien. Denn nach Besprechung der von theoretischen Politikern und Philosophen entworfenen Idealverfassungen und der besten bestehenden Staatsordnungen drängt sich in diesem Kapitel plötzlich ein Nachtrag zu den ersteren ein, der in summarischer Aufzählung diejenigen Verfassungsformen oder Maßregeln von Bedeutung nennt, die von praktischen Politikern höheren Ranges herrühren.

Auf keinen Fall kann diese unökonomische Folge im Plan des Aristoteles gelegen haben, als er die ersten Kapitel des *B* schrieb. Auch stand die bloße Aufzählung und Aneinanderreihung der *ἴδια* der einzelnen *νομοθέται* und ihrer Vorschläge oder Institu-

tionen in ihrer skizzenhaften Kürze zu den vorangegangenen Untersuchungen in einem starken Mißverhältnis. Da alles dies der korrekte Aristoteles nicht gemacht haben konnte, hatte man *B* 12 als unecht verworfen. Von Wilamowitz bewies an Einzelheiten durch überzeugende Interpretation, daß Aristoteles und kein anderer der Urheber des cap. 12 sei. Nur die Sätze 1274 b 9—15, wo die ἴδια des Phaleas und Platons genannt werden, verwarf auch von Wilamowitz, da doch die beiden vorher besprochen wären[1]). Die Anhängung des Kapitels rechtfertigt er durch die Absicht der kurzen, gesonderten Besprechung und Beurteilung Solons, die 1273 b 27—1274 a 21 erfolgt.

Allein ist damit aller Anstoß beseitigt? Ist nicht die Notwendigkeit der Athetese zweier Sätze doch auffallend? Ist nicht die Besprechung Solons nur der Inhalt des kleineren Teils des cap. 12? Wie erklärt sich ferner die bunte Reihenfolge in der Herzählung der einzelnen νομοθέται, die aller Chronologie spottet auch nach Entfernung der Sätze über Phaleas und Platon? Und enthält nicht die Notiz über Platon das vorher in der Hauptkritik nicht berührte memorabile, daß er befehle τοὺς νήφοντας συμποσιαρχεῖν und das ἀμφιδεξίους γενέσθαι? Das alles ist sehr merkwürdig. Und wann hat Aristoteles *B* 12 zu den ersten 11 Kapiteln hinzugeschrieben? Mag es nun sofort nach Niederschrift der letzteren geschehen sein oder erst im Lauf der Vorlesungspraxis, was ich eher glaube, weshalb tat er es?

Ich vermute, daß *B* 12 keine der des übrigen *B* gleichwertige, gleich ausgeführte Darstellung geben soll, sondern ein Interim, das momentan empfundene Lücken der Darstellung ausfüllen, Übergangenes, vielleicht absichtlich Übergangenes, nun nachträglich doch noch berühren will. Das Kapitel macht den Eindruck, als wäre es aus dem Handgelenk hingeschrieben. Einzelne Wendungen sind, wie immer bei Aristoteles in solchem Falle, überaus geschickt und geistreich, so die Sätze, womit *B* 12 an 11 angeknüpft wird. Aber die Aufzählung von 1274 a 22 an ist mehr als schematisch und mit weniger Liebe zum Gegenstand als pflichtgemäßer Vollständigkeit in der — freilich recht wirren — Summierung der einzelnen ἴδια

[1]) Man vergleiche die ganze Darlegung in Aristoteles und Athen I p. 64—73.

der *νομοθέται* gemacht. Und diesem Vollständigkeitsstreben verdankt Phaleas und auch Platon die nochmalige Mitnennung in dieser Sammlung von Materialien. Da ich nach dieser Gesamtansicht von dem Kapitel eine abschließende Sorgfalt in der Gruppierung und Auswahl der genannten Einzelfälle nicht erwarten kann, steht für mich nichts im Wege, die beiden Sätze für ebenso echt zu halten wie das Ganze. Ich komme so zu der Auffassung, daß nur der erste Teil — über Solon — ausgearbeitet ist, der zweite aber nur eine vorläufige, ungeordnete Zusammenstellung empirischen Materials für irgend welche weiteren Kritiken oder Untersuchungen ist. Ich empfehle diesen Vorschlag erneuter Prüfung.

Das zweite p. 45 oben genannte Beispiel aus der Politik war *Γ* 18. Das Kapitel schien unvollendet. Der Schlußsatz bricht unvermittelt und unfertig ab: *ἀνάγκη δὴ τὸν μέλλοντα περὶ αὐτῆς ποιήσασθαι τὴν προσήκουσαν σκέψιν* ... Aber auch der ganze Zweck des *Γ* 18 bleibt ungewiß, seine Überleitung am Anfang unverständlich, solange man es nicht auf den Anfang von Buch *H* bezieht. Ohne Anknüpfung ans Vorhergehende hebt *Γ* 18 an: *ἐπεὶ δὲ τρεῖς φαμεν εἶναι τὰς ὀρθὰς πολιτείας*. Sein Gedankengang ist der: es gibt nach unserer Unterscheidung mehrere gute Staatsformen; aber mit Rücksicht auf die allerbeste kann es nur einen guten Staatsbürger geben, und nur dieser ist identisch mit dem sittlich durchgebildeten Menschen. Die Arten von guten Bürgern, die mit Rücksicht auf jene anderen guten Staatsformen so genannt werden, können mit dem absolut guten Menschen nicht völlig identisch sein. Ist also der sittlich durchgebildete Mann und der gute Bürger des Idealstaats ein und derselbe Typ, so ist es die Aufgabe des Idealstaats, solche *σπουδαῖοι ἄνδρες* zu schaffen und der Idealstaat wird sich da realisieren, wo diese Aufgabe der Staatskunst erfüllt wird. So muß die Untersuchung über die *ἀρίστη πολιτεία* von der Bestimmung des *βίος ἄριστος* im ethischen Sinne ausgehen.

Letzteren Gedanken enthält der abgebrochene Schlußsatz des *Γ* 18 und ebenso der Anfangssatz des *H*, mit denselben Worten, die nur ein wenig umgestellt sind, wie es der Unterschied kontinuierlicher Rede und des Anfangs der Untersuchung mitbringt. Dem *Γ* 18 aufgestellten Satz von der *ἀφορμή* der Darstellung des

Idealstaats entspricht cap. 1 des *H*, das den *βίος ἄριστος* für das Individuum entwickelt und zwischen ihm und dem der *πόλις ἀρίστη* dann die Gleichung herstellt. Nun ist dies alles aber sehr verwunderlich, ja das ganze *Γ* 18 ist sinnlos, solange das *Δ* folgt, wie überliefert. So haben die Philologen denn seit Segni und Scainio die Bücher *ΔEZ* herausgenommen, das *H* an *Γ* 18 angeschlossen und mit ihm *Θ*, und die Bücher *Δ—Z* an den Schluß gestellt, ganz zu schweigen von anderen Umstellungen. Damit meinte man die „wahre" Buchfolge wiederhergestellt zu haben.

Abgesehen von der kritischen Schwierigkeit solcher Experimente, die wir ja aus der Metaphysik her kennen, wurden die Umstellungsversuche der Grund für textkritische Eingriffe, die man nur Gewalt nennen kann. Aber auch die modernen Verteidiger der überlieferten Ordnung haben die Probleme mehr vertuscht als aufgedeckt und gelöst. Erst von Wilamowitz hat hier wieder die Richtung gewiesen [1]). Es kann keine Frage sein, daß die überlieferte Reihenfolge *ABΓΔEZ* die ursprünglich von Aristoteles befolgte Anordnung dieser Vorlesungen darstellt. Aber es kam einmal der Augenblick, wo der Philosoph die Abhandlung *περὶ τῆς ἀρίστης πολιτείας*, deren Reste *HΘ* bilden, unmittelbar an die Entwicklung der politischen Grundbegriffe in *Γ* anschließen wollte. Praktische, pädagogisch-didaktische Gründe werden dafür maßgebend gewesen sein. Da mußte natürlich eine Verbindung hergestellt werden, und dieser Nachtrag fügte sich passend dem *Γ* 17, das bis dahin den Schluß des *Γ* bezeichnete, an. Er enthielt den oben wiedergegebenen Überleitungsgedanken und schloß mit dem Anfangssatz des *H*. Wir haben im zweiten Teil der Arbeit zu zeigen, daß dies die Manier des Aristoteles und seiner Schüler war, zwei Vorlesungsschriften, die ursprünglich nicht aufeinander folgten, als zusammengehörig zu kennzeichnen. Das Nähere zu dieser Frage an anderem Orte. Hier mögen die beiden Fälle in der Politik als Beispiele dienen; sie ließen sich leicht weiter mehren.

[1]) von Wilamowitz a. a. O. p. 355 f.

2. Abschnitt.

Θ 10, 1051 a 34—1052 a 11.

Wir gelangen zum Schlußkapitel des Θ der Metaphysik. Θ 10 handelt vom Wahren und Falschen, dem eben schon einmal berührten ὡς ἀληθὲς ὄν und dem μὴ ὂν ὡς ψεῦδος. Wir können uns in der Besprechung des Kapitels kurz fassen, weil schon Schwegler und Christ darauf aufmerksam gemacht haben, daß es ganz aus dem Zusammenhang und aus dem Gedankenfortschritt herausfällt. Nachdem in ZH die Substanzen oder die verschiedenen dialektischen Unterschiede, welche der Substanzbegriff in sich schließt, ihrem Wesen und ihrer Bedeutung nach untersucht worden sind, ist Aristoteles in Θ zur Lehre von der Bewegung und ihren Grundbegriffen, dem potentiellen und aktuellen Sein, übergegangen. Er hat gezeigt, wie es möglich sei, zwischen den beiden Extremen, der Naturwissenschaft, die alles in Bewegung auflöst, und den Neueleaten oder auch den Akademikern, welche nur ein starres, bewegungsloses Sein gelten lassen oder doch — wie die letzteren — durch die Beschaffenheit ihres Substanzbegriffs jede wissenschaftliche Erklärung der natürlich-phänomenalen Bewegung und Veränderung unmöglich machen, die Mitte innezuhalten. Seine Synthese von Platonismus und Begriffsontologie mit dem naturwissenschaftlichen Glauben an die Realität der Bewegung, den er als leidenschaftlicher Empiriker mitbringt, liegt ihrer Möglichkeit nach auf dem Boden des Seinsbegriffs.

Durch die Begriffe des dynamischen und energischen Seins, des Seins der absoluten Bestimmungslosigkeit und der vollendeten begrifflichen Bestimmtheit, differenziert er dialektisch das ewige, unbewegliche Sein Platons. Nun hat er einerseits die Möglichkeit für die empirische Bewegung logisch gewonnen; denn was unbestimmt seiend, bedarf, damit es ein bestimmtes werde, der Veränderung, um deren Gesetze der metaphysische Logiker sich nun nicht weiter zu kümmern braucht, weil ihn nur der logische Unterbau, die beiden begrifflichen Pole interessieren, zwischen die er die Bewegung einspannen kann; anderseits löst er dabei das Sein nicht in Bewegung auf, denn nicht das Seiende bewegt sich, sondern es ruht wie zuvor bei Platon, ist doch für den Metaphysiker im trüben

Sturm des Werdens nicht dies das Entscheidende, daß etwas wird, sondern daß Etwas wird. Dieses Etwas ist dem Werden als sein Ziel vorausgegeben, es ist das *φύσει πρότερον*, das Ewigseiende, der Begriff und die reine Form. Sie ist über alle Veränderung erhaben; das Sein entsteht und vergeht nicht, es ist unbewegt. Und doch gibt es Bewegung, und dieses ist nicht mehr bloßer, empirischer Augenschein, es ist dialektisch möglich, ja erforderlich. Die Stufen des Seinsbegriffs, *δύναμις* und *ἐνέργεια*, müssen sich zur Einheit zusammenschließen. damit wir nicht statt des einen Seins eine Doppelheit der Prinzipien erhalten. Einheit aber ist schlechthin Energie, absolute Bestimmtheit des Begriffs. Das ist also der Sinn der Bewegung: das Hervorgehen des Begriffs, der Bestimmtheit, des reinen Seins am Unbestimmten. Paradox gesprochen: das Seiende allein wird, das Werdende ist.

Völlig unerwartet tritt nach solchen Untersuchungen jetzt plötzlich das Sein als Wahrsein und Falschsein in den Gesichtskreis. Um so unverhoffter noch, da *E* 4 eigentlich diese ganze Untersuchung aus der vorliegenden Wissenschaft verwiesen worden war. Diejenigen, die die Verweisung auf später in den Worten *E* 4, 1027 b 28—29 *ὅσα μὲν οὖν δεῖ θεωρῆσαι περὶ τὸ οὕτως ὂν καὶ μὴ ὄν, ὕστερον ἐπισκεπτέον*, etwa nur auf die *ἁπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστι*, die dort unmittelbar vorhergehen, beziehen zu dürfen meinen, werden bei der Lektüre des *Θ* 10 davon abkommen. Denn hier sind zwei Teile: *Θ* 10, 1051 a 34—1051 b 17 handeln von derjenigen Art der Wahrheit bzw. Falschheit, die nur in der Urteilsbildung vorkommt und auf synthetischen oder diäretischen Denkoperationen beruht. *Θ* 10, 1051 b 17 — Schl. treten dann derjenigen Spezies des Wahren näher, das keinen Irrtum mehr zuläßt, weil es im bloßen *θιγεῖν καὶ φάναι* (b 24) des Gegenstandes besteht. Seine Objekte sind eben jene *ἁπλᾶ*, die hier *ἀσύνθετα*, in de anima häufiger *ἀδιαίρετα* heißen. So werden beide Arten des *ὡς ἀληθὲς ὄν* hier im Widerspruch zu der *E* 4 angenommenen ursprünglichen Fassung und in Übereinstimmung mit der späteren untersucht. Mit welcher Berechtigung stehen diese Ausführungen am Schlusse von *Θ*?

Nach 1051 b 1 kann es scheinen, als wäre erst in dem früher so entschieden abgewiesenen *ἀληθὲς καὶ ψεῦδος* die höchste Stufe innerhalb des Seinsbegriffes erreicht: *τὸ δὲ κυριώτατα ὂν ἀληθὲς ἢ*

ψεῦδος heißt es da. Lasson paraphrasiert richtig: Die höchste und entscheidendste Bestimmung des Seinsbegriffs aber beruht auf dem Unterschiede des Wahren und Falschen. Aber wie ist das zu verstehen, wenn folgt: *τὸ μὲν εἶναί ἐστι τὸ συγκεῖσθαι καὶ ἓν εἶναι, τὸ δὲ μὴ εἶναι τὸ μὴ συγκεῖσθαι ἀλλὰ πλείω εἶναι* (b 11—13)? Das Sein hat in dieser Bedeutung, die *κυριώτατα ὄν* genannt wurde, bloß den Sinn des logischen Verbundenseins, das Nichtsein nur den des Getrenntseins. Das ganze Urteil aber ist nur ein adäquates Abbild der Realität, wenn es wahr ist; also im besten Falle. Wie kann diese Form des Seins, des „esse" der Kopula *κυριώτατα ὄν* sein? Wie verträgt sich diese Bezeichnung mit Z 1, 1028 a 30: *ὥστε τὸ πρώτως ὂν καὶ οὐ τὶ ὂν ἀλλ' ὂν ἁπλῶς ἡ οὐσία ἂν εἴη*? Man lese nur weiter: *πολλαχῶς μὲν οὖν λέγεται τὸ πρῶτον· ὅμως δὲ πάντως ἡ οὐσία πρῶτον καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ* (cf. auch weiter bis 1028 b 7). Und vom *ἀληθὲς ὄν* heißt es in der älteren Fassung des *E* 4: *ἐπεὶ δ' ἡ συμπλοκή ἐστιν καὶ ἡ διαίρεσις ἐν διανοίᾳ ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πράγμασιν, τὸ δ' οὕτως ὂν ἕτερον ὂν τῶν κυρίως (ἡ γὰρ τὸ τί ἐστιν ἢ ὅτι ποιὸν ἢ ὅτι ποσὸν ἢ εἴ τι ἄλλο συνάπτει ἢ διαιρεῖ ἡ διάνοια), τὸ μὲν ὡς συμβεβηκὸς καὶ τὸ ὡς ἀληθὲς ὂν ἀφετέον*, und dann wieder: *διὸ ταῦτα μὲν ἀφείσθω. σκεπτέον δὲ τοῦ ὄντος αὐτοῦ τὰ αἴτια* ... (scil. *τῆς οὐσίας*).

Wenn man das beachtet, scheinen die Dinge auf den Kopf gestellt, will man mit *Θ* 10 das *ἀληθές* als *κυριώτατα ὄν* bezeichnen, nachdem es zuvor deshalb aus der Metaphysik verwiesen worden, weil es mit den *κυρίως ὄντα* nichts zu schaffen hat. Dort wurde es nicht nur der Substanz, sondern sogar dem Sein aller anderen untergeordneteren Kategorien nachgesetzt. Hier das Gegenteil. Hat das alles der böse Dialektiker getan? Hat er uns erst nur darum bei dem „ganz eigentlichen" Sein der Substanz beruhigt, um uns zuletzt ganz unerwartet noch das „allereigentlichste" Sein vorzustellen? Das ist doch sehr unwahrscheinlich.

Es bleiben zwei Möglichkeiten des Auswegs: Entweder ist das *κυριώτατα* an unserer Stelle eine Art von Selbstrechtfertigung des Aristoteles dafür, daß er diese Ausführungen hier nach der ganzen Hauptuntersuchung erst bringt, also eine wirkliche, beabsichtigte Steigerung. Oder das *κυριώτατα* bedeutet gar keine Steigerung, sondern bezieht sich nur auf den allgemeinen Sprachgebrauch und be-

sagt soviel wie: das Sein in der Bedeutung oder Anwendung, wie es uns in der Sprache am geläufigsten ist, wie es eigentlich meistens angewandt wird. Und daß dies das „esse" der Kopula ist, leuchtet ein. — Die erste Möglichkeit ist mir unwahrscheinlich, sie wird es jedem sein. Wir unterscheiden somit das *κυρίως ὄν E* 4 und das *πρώτως, ἁπλῶς ὄν Z* 1 von dem *κυριώτατα ὄν* in *Θ* 10; an den beiden ersten Stellen ist ein logisch-metaphysisches *κυρίως* gemeint, es geht auf den Seinsgehalt, an der letzten Stelle bezieht sich *κυριώτατα* nur auf den Sprachgebrauch des *εἶναι* der Kopula. Sollte also jemand die Stellung von *Θ* 10 darauf stützen, daß hier erst das *κυριώτατα ὄν* erreicht werde, so mißversteht er den Wortlaut und denkt außerdem unaristotelisch. Von einer graduellen Steigerung des Seinsgehalts der nacheinander behandelten Objekte ist nicht die Rede.

Eine zweite Annahme könnte die Stellung des *Θ* 10 nach der Abhandlung über *δύναμις* und *ἐνέργεια* so zu erklären suchen, daß diese Begriffe erst hätten gewonnen werden müssen, um die Fragen, die sich an das *ὡς ἀληθὲς ὄν* anknüpfen, zu erledigen. In der Tat stützt sich die Untersuchung des Wahrheitsbegriffes bei der Erkenntnis der *ἀσύνθετα* mehrfach darauf, daß alle Objekte, die *ὅπερ εἶναί τι καὶ ἐνεργείᾳ* seien (und zwar reine Energie ist gemeint), notwendig wahr oder überhaupt nicht gedacht werden müßten. Ist ja doch alles *ἐνεργείᾳ ὄν* als solches ein *ἕν τι*, schließt also jede *σύνθεσις* oder *διαίρεσις* wie ontologisch so logisch aus. Es ist mithin nur Gegenstand reinen Denkens, kann aber nicht reflektierend erkannt werden. — Hier ist der Energiebegriff mehrfach gebraucht.

Daraus folgt aber keineswegs notwendig die Stellung des *Θ* 10 nach der Abhandlung über Potentialität und Aktualität. Die Kapitel *Z* 12 oder *H* 6 bedienen sich z. B auch des Energiebegriffs zur Lösung des Problems der logischen Einheit der Definition, *H* 3 spricht von der *ἐνέργεια* wie etwas ganz Geläufigem, um zu beweisen, daß in den wirklichen, konkreten Dingen außer den Elementen noch etwas lebe und sei, die organische Einheit der *ἐνέργεια* nämlich, die gestaltende und bindende Macht des Wesensbegriffes. So verwendet Aristoteles den Begriff der *ἐνέργεια*, wo er seiner bedarf. Also auch dieser Beweis für die Notwendigkeit der Stellung des *Θ* 10 schlägt fehl.

Mithin bleibt es dabei, daß das Kapitel zusammenhanglos dasteht. Aber so sehr Schwegler mit dem Hinweis hierauf überzeugt, hat es doch keinen Zweck, *Θ* 10 herauszuwerfen. Das verbietet schon der Passus *E* 4, 1027 b 28: *ὕστερον ἐπισκεπτέον*. Dort ist *Θ* 10 gemeint. Wie jener Vermerk in *E* 4 ist *Θ* 10 späterer Zusatz. Aber man darf diesen nicht, wie Schwegler und Christ, dem Redaktor zutrauen. Zweifellos ist er aristotelischen Ursprungs und vom Philosophen selbst am Ende jener *λόγοι περὶ τῆς ἐνεργείας* angehängt worden. Das beweist die, wenn auch äußerlich gewollte, so doch der Absicht nach unverkennbare Überleitung *Θ* 10, 1051 a 34—b 1, in der er nochmals *ZHΘ* rekapituliert. Die dort gegebene Auseinanderlegung des Seinsbegriffes entspricht etwa der in *E* 2. Hier zeigt sich dasselbe Bestreben, das Anhängsel mit dem Vorhergehenden zu verknüpfen, wie Pol. *B* 12 und *Γ* 18. Das Eigenartige unsres Falls liegt eben in der Entsprechung dieses Nachtrags mit dem in *E* 4, den er natürlich nach sich zog.

---

3. Abschnitt.

Z 12 und *H* 6.

Die interessantesten Buchnachträge sind *H* 6 und *Z* 12. Inwiefern auch das letztere sich so zu erklären scheint, will ich unten nachzuweisen suchen. Im Verlauf der Diskussionen über den Begriff der Substanz, deren Zusammenfassung jetzt Buch *Z* bietet, hat sich herausgestellt, daß Substanz alles dasjenige ist, wofür es im eigentlichen, strengen Sinne eine Definition gibt [1]). Also das, was nicht als Bestimmung zu verstehen ist, welche an einem anderen, selbständig seienden Subjekt angetroffen wird, sondern eben nur das selbständig Seiende selbst. Eine Definition ist aber für den Stagiriten stets durch die Bezeichnung einer Sache mittels der obersten Gattung und des letzten Artunterschiedes gegeben [2]). Sie hat also Teile, sie ist ein sprachlich zusammengesetzter Ausdruck [3]).

---

[1]) *Z* 4, 1030 a 6 *τὸ τί ἦν εἶναί ἐστιν ὅσων ὁ λόγος . . . ὁρισμός.*

[2]) *Z* 4, 1030 a 11 *οὐκ ἔσται ἄρα οὐδενὶ τῶν μὴ γένους εἰδῶν ὑπάρχον τὸ τί ἦν εἶναι.*

[3]) *Z* 10, 1034 b 20.

Wenn nun durch die Definition eigentlich nur die *κατὰ τὸν λόγον οὐσία*, welche nach den ersten neun Kapiteln des *Z* mit der begrifflichen Form des Dinges identisch ist, auseinandergefaltet und bestimmt wird, anderseits aber die Definition doch, wie jedes Allgemeine nach Aristoteles, die Wesenserklärung des Einzelnen darstellt, müssen dann auch die Teile der Definition den Teilen des definiendum entsprechen, müssen sie in der Definition aufgeführt werden oder nicht? Welche engere Relation besteht zwischen dem Seienden und seiner Erkenntnisform, worin es sich unserem Geiste darstellt, zwischen *τόδε τι* und *ὁρισμός*?

Mit solchen Fragestellungen stürzt Aristoteles sich *Z* 10 in eine Flut neuer schwieriger Probleme, — schwierig für ihn, da das, was er definiert, nicht mehr das reine Allgemeine, die Idee an sich ohne Beziehung auf die Sinnenwelt ist, sondern da sich bei der Erörterung dieses Problems für ihn die wissenschaftliche Haltbarkeit seiner veränderten Grundansicht vom Verhältnis des Allgemeinen und des Einzelnen bewähren muß — die Ansicht von der Wesensidentität des sinnlichen Wahrnehmungsobjekts mit dem reinen logischen Begriff. Die beiden Kapitel, die diesen Gedanken nach beiden Seiten aufrollen und das Problem mit den Mitteln des begrifflichen Apparats, der dem Denker zu Gebote steht, in großen Anläufen zu bewältigen suchen, sind nicht frei von Anstößen und Schwierigkeiten. Sie enthalten glossematische Zusätze von Lesern, und ein Einschub, der den Zusammenhang in grober Weise unterbricht,[1]) hat sich offenbar vom Rande in den Text geschlichen.

Immerhin findet die Frage ihre Lösung, die, so scheint es, abschließend sein soll: Die Teile der Definition entsprechen nicht den Teilen des konkreten Einzeldings, sondern geben die Teile der begrifflichen Wesenheit wieder, die wir eben durch die Definition erfassen. Da die Materie unerkennbar ist und das Einzelwesen als Produkt aus Stoff und Form ebenfalls, soweit es stofflich ist, unerkennbar sein muß, so können materielle Teile nicht in die Definition gehören. Wenn auch die Materie nicht bei allen Wesenheiten gleich irrelevant ist, wie z. B. beim organischen Naturprodukt die Materie von bestimmter Art sein muß, während sie bei Kunstprodukten

[1]) *Z* 11, 1036 b 32—1037 a 5, wozu Bonitz a. a. O. 341 zu vergleichen ist.

meist willkürlich gewählt wird, so ist doch mit dem obigen Ergebnis der aristotelische Standpunkt endgültig festgelegt.

Die letztgenannten Bedenken betreffs der Materie veranlassen den Denker, vor Abschluß der Abhandlung noch darauf zu verweisen, er werde die Frage, ob es noch andere Materie gebe (er denkt an die *τοπικὴ ὕλη* der Gestirne), sowie ob es unsinnliche Substanzen gebe, später an anderem Orte eingehend untersuchen[1]). Die rechtmäßige Erfüllung dieses zweiten Versprechens steht *M* 1—9. Die *τοπικὴ ὕλη* der Sterne wird zwar *H* 1 und 4 zweimal berührt[2]), aber dies kann an unserer Stelle nicht gemeint sein. Die eigentliche Untersuchung darüber gehört in die *λόγοι* über die Form der Formen, über ihr Verhältnis zu den Sternseelen und zur Weltbewegung, die uns das Schicksal nicht gegönnt hat[3]).

Nach dieser Verweisung auf spätere Ausführungen folgt der Abschluß der Untersuchung über die Definition, die durchaus ein geschlossenes Ganzes bilden soll, wie die zweimalige Rekapitulation hier und am Anfang von *H* beweist. Die längere *συγκεφαλαίωσις* *Z* 11, 1037 a 21—*Z* 12 Anf. bezeugt, daß diese Fragen jetzt erledigt sein sollen. Vor dieser aber stehen noch die Worte: *ἐπὶ δὲ τῶν ὁρισμῶν πῶς μέρη τὰ ἐν τῷ λόγῳ καὶ διὰ τί εἷς λόγος ὁ ὁρισμός (δῆλον γὰρ ὅτι τὸ πρᾶγμα ἕν, τὸ δὲ πρᾶγμα τίνι ἓν μέρη γε ἔχον): σκεπτέον ὕστερον*[4]). Die stereotype Formel *σκεπτέον ὕστερον* ohne jeden Zusatz, unmittelbar nach dem vorhergegangenen *σκεπτέον ὕστερον* (a 12—13), hat etwas Befremdendes, man erwartet wenigstens ein *καὶ τοῦτο σκεπτέον ὕστερον*, wenn nicht überhaupt einen Wechsel im Ausdruck. Aber worauf gehen die Worte? Bonitz[5]) bezieht sie auf zwei verschiedene Stellen. Er zerlegt die hier aufgeworfene Frage in zwei Unterfragen: 1. worauf beruht die Einheit der Definition? Dies sei *Z* 12 beantwortet; 2. worauf beruht die Einheit der Sache selbst? Dies soll *H* 6 behandelt sein.

---

[1]) *Z* 11, 1037 a 10 *πότερον δ' ἔστι παρὰ τὴν ὕλην τῶν τοιούτων οὐσιῶν τις ἄλλη καὶ δεῖ ζητεῖν οὐσίαν αὐτῶν ἑτέραν τινὰ οἷον ἀριθμοὺς ἢ τι τοιοῦτον. σκεπτέον ὕστερον.*

[2]) *H* 1, 1042 b 6 und *H* 4, 1044 b 7.

[3]) Daß sie nicht in *Λ* zu suchen ist, haben wir unten zu zeigen.

[4]) Z 11, 1037 a 17—20.

[5]) Bonitz a. a. O. 342 zu 1037 a 10.

Diese Auffassung ist grundfalsch. Sie entspringt einer harmonistischen Kritik, welche die Unebenheiten dadurch nivellieren möchte, daß sie das doppelt Gesagte mit unterscheidenden Schattierungen versieht, die ihm in Wahrheit nicht zukommen. Kein Unbefangener wird aus *Z* 12 eine andere Tendenz herauslesen als aus *H* 6. Beide behandeln die Einheit der Definition. Selbst das macht keinen Unterschied, daß es *H* 6, 1045 a 7 heißt *περὶ δὲ τῆς ἀπορίας τῆς εἰρημένης περί τε τοὺς ὁρισμοὺς καὶ περὶ τοὺς ἀριθμούς, τί αἴτιον τοῦ ἓν εἶναι.* Die Miterwähnung der Zahlen deutet bloß den Anlaß zu dieser ganzen Erörterung an, der *H* 3, 1043 b 32 *φανερόν*—1044 a 14 gegeben ist. Dort wurde nämlich die Definition ihrem logischen Wesen nach mit einer Zahl verglichen: beide bestehen aus Teilen, die Teile beider sind ihrerseits unteilbar (*ἀδιαίρετα*), trotz der Vielheit ihrer Teile bilden beide eine Einheit; *ὁ ὁρισμὸς εἷς ἐστιν* heißt es dort 1044 a 5 als einfache These, die nicht weiter begründet wird, an deren Begründung man zunächst aber auch gar nicht denkt.

Der Stellung des *H* 6 am Buchende nach sah sich Aristoteles erst nachträglich veranlaßt, auf die Frage nach der Einheit der Definition nochmals zurückzukommen: die Einführungsworte des *H* 6 zeigen das deutlich. *περὶ δὲ τῆς ἀπορίας τῆς εἰρημένης περί τε τοὺς ὁρισμοὺς καὶ περὶ τοὺς ἀριθμούς, τί αἴτιον τοῦ ἓν εἶναι.* Die unvermittelte Anknüpfung *περὶ δέ κτλ.* hat etwas Scholienhaftes. Vorher hatte Aristoteles nach Behandlung der Analogie von Definition und Zahl mit der Klausel geschlossen: *περὶ μὲν οὖν γενέσεως καὶ φθορᾶς τῶν λεγομένων οὐσιῶν, πῶς τ' ἐνδέχεται καὶ πῶς ἀδύνατον, καὶ περὶ τῆς εἰς τὸν ἀριθμὸν ἀναγωγῆς ἔστω μέχρι τούτων διωρισμένον*[1]). Damit ist die ganze Sache beendigt, mit keiner Silbe ist von einer *ἀπορία περί τε τοὺς ὁρισμοὺς καὶ τοὺς ἀριθμούς* die Rede. Sie muß also wohl erst inzwischen besprochen worden sein, vielleicht auf Anregung aus Schülerkreisen, daher *εἰρημένη* (cap. 6 Anf.).

Übrigens sind es natürlich nicht zwei Fragen, die *H* 6 behandelt, über die Definition und über die Zahlen, wie es nach dem Anfang scheint. Geredet wird nur von der Einheit der ersteren. Allein die Mitnennung der Zahlen ist ein willkommener Fingerzeig,

[1]) *H* 3, 1044 a 11—14.

der uns den Rückschluß gestattet, daß die Untersuchung in *H* 3 erst dieses Problem angeregt hatte. Erinnern wir uns jetzt des Verweises in *Z* 11, 1037 a 17 f. *ἐπὶ δὲ τῶν ὁρισμῶν πῶς μέρη τὰ ἐν τῷ λόγῳ καὶ διὰ τί εἷς λόγος ὁ ὁρισμός (δῆλον γὰρ ὅτι τὸ πρᾶγμα ἕν, τὸ δὲ πρᾶγμα τίνι ἕν, μέρη γε ἔχον)*: *σκεπτέον ὕστερον*. Ich behaupte, daß eben dies, was hier versprochen ist, *H* 6 geleistet wird. Es ist unmöglich, den Satz mit Bonitz zu zerreißen, um in ihm die Ankündigung zweier verschiedener Untersuchungen zu sehen. Es handelt sich um die Teile der Definition, in welcher Weise sie Teile derselben sind, d. h. ob lose nebeneinanderliegende oder fest, organisch vereinigte Teile (*ἁφεξῆς — ἕν τι*). Daß so zu verstehen ist, zeigt der ausdrückliche Zusatz *καὶ διὰ τί εἷς λόγος ὁ ὁρισμός*. Was dann folgt, setzen die Herausgeber passend in Klammern: es ist sozusagen schon in nuce die Antwort, die *λύσις*. Das Problem der Definitionseinheit ist — wie bei der erkenntnistheoretischen Voraussetzung des Realismus selbstverständlich — im Grunde dasselbe wie dasjenige der Einheit des von der Erkenntnis abgebildeten Objektes. Und so wird denn auch *H* 6 die Aporie über Definition und Zahl zurückgeführt auf die Frage, warum die Sache eine Einheit sei: *ὁ δ' ὁρισμὸς λόγος ἐστὶν εἷς... τῷ ἑνὸς εἶναι* (1045 a 12—14). Wie überall, ist auch hier das Ontologische und das Logische korrelativ gefaßt, nicht, wie bei Bonitz, auseinandergerissen. Scholastisch: quod unitas in intellectu obiective, idem in re est formaliter. *H* 6 hat also als die Erfüllung des *Z* 11, 1037 a 17 f. Verheißenen zu gelten: *σκεπτέον ὕστερον*.

Ist die Anregung zu *H* 6 erst *H* 3 gegeben, wie wir ohne weiteres oben erschlossen, so folgere ich für das Zitat *Z* 11 spätere Einschaltung. Diese muß gleichzeitig mit dem Nachtrag *H* 6 gemacht worden sein. *Z* 11, wo es sich um die Entsprechung der Teile der Definition mit denen des Objekts handelte, lag zu dem Problem von *H* 6 noch kein Anlaß vor. War also das Bedürfnis nach der Untersuchung von *H* 6 erst später empfunden, so erklärt es sich, weshalb wir oben p. 55 bereits an dem Zitat d. h. an seinem Wortlaut Anstoß nahmen. Es ist offenbar erst später mit dem Nachtrag *H* 6 zugleich eingefügt, um schon *Z* 11, wo ja auch über die Definition gesprochen wurde, darauf hinzuweisen, daß man später darauf zurückkomme.

Diese Annahme erhält nun eine vortreffliche Bestätigung durch Analyse der Gedanken von *Z* 12. Wir bemerkten schon, daß *Z* 11 mit dem Hinweis auf *H* 6 abschloß, um alsdann eine *συγκεφαλαίωσις* des ganzen *Z* bis zu dieser Stelle daran anzuschließen. Hier ist eine große Fuge in der gedanklichen Gliederung. Behandelt sind bisher von den vier[1]) aufgezählten Bedeutungen des Substanzbegriffs zwei, das Substrat (*ὑποκείμενον*) und das begriffliche Wesen (*τὸ τί ἦν εἶναι*): das bestätigt *Z* 13 Anf. Das *ὑποκείμενον* ist *Z* 3, das *τί ἦν εἶναι* *Z* 4—9 behandelt. Darauf folgte die Untersuchung des Verhältnisses der Teile der Definition zu denen des Gegenstandes *Z* 10—11. Nach dieser zur Erörterung des *τί ἦν εἶναι* gehörenden Episode steht der große Einschnitt, die Rekapitulation *Z* 11, 1037 a 21 f. Der Rest des *Z* bespricht, abgesehen von *Z* 12, die beiden noch übrigen Bedeutungen der Substanz, *καθόλου* und *γένος*. — Was aber hat es mit *Z* 12 auf sich?

νῦν δὲ λέγωμεν πρῶτον ἐφ' ὅσον ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς περὶ ὁρισμοῦ μὴ εἴρηται· ἡ γὰρ ἐν ἐκείνοις ἀπορία λεχθεῖσα πρὸ ἔργου τοῖς περὶ τῆς οὐσίας ἐστὶ λόγοις. So beginnt das Kapitel. Also es gibt sich selbst sofort als Nachtrag zu erkennen, und zwar nicht eigentlich zum vorliegenden Problem, sondern „zur Analytik", genauer zu Anal. post. *B* 6, 92 a 29. Das Problem lautet: *διὰ τί ποτε ἕν ἐστιν οὗ τὸν λόγον ὁρισμὸν εἶναί φαμεν*; Das ist ja aber dasselbe wie in *H* 6, dasselbe, das wenige Zeilen zuvor (1037 a 17 f.) aus der gegenwärtigen Untersuchung an eine spätere verwiesen worden ist. Wie verträgt es sich mit dem dort stehenden *σκεπτέον ὕστερον*, wenn in einem Atem damit die Behandlung des vertagten Gegenstandes eröffnet wird? Und wie ferner, wenn diese Behandlung sich nicht als Ausführung des eben genannten Problems, sondern als die einer in der Analytik angeregten Frage gibt?

Noch auffallender wird die Stellung von *Z* 12 an seinem Orte, wenn wir bedenken, daß gerade nach dem *σκεπτέον ὕστερον* die recht weitausholende, feierliche Zusammenfassung folgt, die das erste Stück des Buches *Z*, cap. 1—11, als für sich stehendes Ganzes charakterisiert, um ihm gleich darauf am Anfang von cap. 13 ein gleichgeordnetes Stück an die Seite zu stellen, das bis zum Ende

[1]) *Z* 3 Anf. *λέγεται δ' ἡ οὐσία ... ἐν τέτταρσί γε μάλιστα κτλ.*

des *Z* geht. Jedes der beiden Stücke erschöpft die Untersuchung über zwei von den vier genannten Bedeutungen der Substanz, von der das *Z* handelt, *Z* 1—11 und *Z* 13—17 bilden ein zweiteiliges, großangelegtes Vorlesungswerk über die Substanz; dazwischen eingeklemmt steht *Z* 12, zusammenhanglos und unvollendet.

Denn offenbar war diese Untersuchung ganz groß geplant. Die Schwierigkeiten, die der Einheit der Definition entgegenstehen, sind cap. 12 Anf. bis 1037 b 24 dargetan. Ihnen setzt Aristoteles nochmals nachdrücklich das Postulat gegenüber: *δεῖ δέ γ' ἓν εἶναι ἅσα ἐν τῷ ὁρισμῷ· ὁ γὰρ ὁρισμὸς λόγος τίς ἐστιν εἷς καὶ οὐσίας, ὥσθ' ἑνὸς τινὸς δεῖ αὐτὸν εἶναι λόγον.* Auch hier wird die Definition eine Einheit genannt auf Grund der metaphysischen Einheit der Sache, der *οὐσία*, diese ist aber erst in den ersten Kapiteln des *H* bewiesen. So setzt *Z* 12 praktisch wieder *H* voraus. Dann soll der Beweis für den Satz folgen. Zunächst will Aristoteles die klassifikatorische Definition erörtern, um zu zeigen, inwiefern sie eine Einheit bildet. *δεῖ δ' ἐπισκοπεῖν πρῶτον περὶ τῶν κατὰ τὰς διαιρέσεις ὁρισμῶν.* Es folgt ihre eingehende Besprechung mit dem Abschluß: *περὶ μὲν οὖν τῶν κατὰ τὰς διαιρέσεις ὁρισμῶν τοσαῦτα εἰρήσθω τὴν πρώτην, ποῖοί τινές εἰσιν* (1038 a 34). Wir erwarten jetzt entweder eine weitere Art der Definition, etwa die durch *ἐπαγωγή*, behandelt, um auch ihre Einheit nachzuweisen und so schließlich induktiv den allgemeinen Satz zu finden, daß jede Definition eine Einheit ist, oder doch mindestens den Hinweis auf ein aus der vorhergehenden Untersuchung zu ziehendes Fazit.

Denn dieses Fazit aus der breiten Analyse 1037 b 28 — cap. 12 Schl. unmittelbar, intuitiv herauszulesen, ist eine Interpretationsaufgabe, wozu Bonitz seinen ganzen Scharfsinn aufbieten mußte (a. a. O. 342 f.); wir durften zum wenigsten erwarten, daß das Ergebnis etwa so formuliert würde: „Aus der oben gegebenen neuen Auffassung der Definition als eines begrifflich, lebendig Gewordenen, auf das man die Begriffe der Potentialität und Aktualität anwenden muß, müssen wir nun den Schluß ziehen, daß, wenn die Gattung gleich der intelligiblen Materie und der Artunterschied gleich der bestimmenden Individualform gefaßt wird, diese beiden Teile nicht gleiche Bedeutung innerhalb der Definition haben. Sondern wie überall die Form das Einigende gegenüber der Materie darstellt,

das ἑνοποιόν, so ist es auch hier. Die Form aber gibt der Sache Namen und Wesen (τί ἐστιν). Nun ist die Definition wie gesagt nicht mehr die Bezeichnung einer Sache durch Gattung und Artunterschied, sondern die Bestimmung derselben auf Grund bloß dieser letzten Differenz. Da diese aber nur eine einzige ist (nämlich jedesmal die letzte), so muß auch das, dessen Form sie ist, die Definition, eine Einheit sein".

So würde man das Ergebnis des *Z* 12, das überaus verwickelt ist, vielleicht ausdrücken. Der überlieferte Text ließe einen aber ganz im Unklaren darüber, wenn man nicht schon aus *H* 6 wüßte, daß die διαφορὰ εἰδοποιός ein λόγος ἑνοποιός ist. Das πρῶτον 1037 b 28 einer späteren Behandlung d. h. natürlich *H* 6 gegenüberzustellen (cf. Bonitz a. a. O. p. 344) geht nicht an. Wir müssen anerkennen: *Z* 12 ist das Rudiment einer Behandlung der Frage nach der Einheit der Definition, die unvollendet blieb. Sie ist mit den Kapiteln über die Definitionsteile *Z* 10—11 nicht verbunden, sondern durch die dazwischenstehende Rekapitulation, die zu Neuem überleiten soll, davon getrennt. Es ist unmöglich, σκεπτέον ὕστερον auf eine sofort danach folgende Ausführung zu beziehen, zumal wenn die richtige, der Ankündigung genau entsprechende wirklich ὕστερον folgt (*H* 6). Außerdem fehlt *Z* 12 jede Verweisung auf die vorhergehende Ankündigung, die doch gerade hier erforderlich gewesen wäre. Ferner entspricht das, was *Z* 12 behandelt wird, nicht wirklich der Ankündigung. Nach dieser soll die Einheit der Definition begründet werden auf die des Gegenstandes. Das geschieht erst *H* 6. Endlich spricht noch gegen die ursprüngliche Stellung des *Z* 12 in diesem Zusammenhange die Tatsache, daß es in der Generalrekapitulation *H* 1 mit verdächtigem Stillschweigen übergangen wird, obgleich diese sämtliche Untersuchungen des *Z*, darunter auch die über die Definition, ihre Teile und deren Verhalten zu den Teilen des Gegenstandes, einzeln und ausdrücklich herzählt. Sie schließt aber *Z* 13 unmittelbar an 11, *Z* 12 fehlt. Und zuguterletzt nimmt doch auch *H* 6 mit keinem Worte Bezug darauf, daß das Problem doch eigentlich schon gelöst ist.

Innere Gründe und äußere Indizien sprechen gegen die Möglichkeit, daß *Z* 12 zwischen 13 und 11 an seinem Platze ist. Es ist ein Fremdkörper ohne Zusammenhang mit

jenen beiden festen Punkten. Es ist, wie die satzweise Vergleichung jedem zeigen wird, Dublette, aber, wie gesagt, unvollendete Dublette zu *H* 6. Wie aber ist das Kapitel eingedrungen?

Zweifellos bleibt unsere Erklärung problematisch, mag auch das Factum feststehen. Aber wir wollen doch wenigstens versuchen, uns den Hergang klar zu machen. *Z* ist das längste Buch der Metaphysik. Es ist zusammengesetzt, wie gezeigt, aus den beiden selbständigen und gleichwertigen Teilen *Z* 1—11 und 13—17, cap. 12 fällt heraus, gehört aber dem Gedanken nach der Sphäre des ersten Teils an, hinter dem es steht. Dieser erste Teil schließt mit einer Gesamtrekapitulation. Da *Z* 12 für einen späteren Einschub des Philosophen zu umfangreich ist und ein Redaktor für solche Eingriffe nicht in Betracht kommt, so liegt die Annahme nahe, auch *Z* 12 sei als Anhang und Nachtrag einer Rolle zu denken, welche nur *Z* 1—11 enthielt, ein Volumen, daß den übrigen mehr entsprechen würde, und das mit der Rekapitulation *Z* 11 abschloß. Ebenso hätten *Z* 13—17 ein Volumen für sich ausgemacht. Diesen beiden Rollen entspräche die dritte, welche über die Substanz handelt (das heutige *H*), an Umfang sehr gut. Erst später wären die beiden ersten Rollen zusammengefaßt worden zu einer vollständigen Behandlung der vier Bedeutungen der Substanz, die in *H* enthaltenen Paralipomena zu dieser Untersuchung beließ man in ihrer äußeren Selbständigkeit. Man konnte solche Eingriffe um so leichter vornehmen, da die metaphysischen, überhaupt die Lehrschriften nicht literarisch gewesen waren. Von solchen Endredaktionen des Andronikos, des späteren Editors der Metaphysik, berichtet die bekannte Stelle Porphyrs in der Plotinvita (c. 24): *ὁ δὲ* (scil. *Ἀνδρόνικος*) *τὰ Ἀριστοτέλους καὶ Θεοφράστου εἰς πραγματείας διεῖλε τὰς οἰκείας ὑποθέσεις εἰς ταὐτόν συναγαγών.* Das eigentlich Interessante bleibt aber für uns der Tatbestand des Einschubs.

Das Ergebnis des zweiten Kapitels muß also lauten: In der Metaphysik finden sich sechs große Stücke, die entweder außerhalb ihres Zusammenhangs stehen und nur äußerlich eingeordnet sind oder als organische Nachträge zur Hauptuntersuchung gedacht waren. Sie sind teils von einem Redaktor aus dem aristotelischen Nachlaß eingefügt,

teils von Aristoteles selbst im Laufe der Vorlesungspraxis in seine Papiere eingetragen. Es sind das *A* 12, *Z* 12, *H* 6, *Θ* 10, *K* 9—12, *M* 9—10 (genauer *K* 8, 1065 a 27 — Schl. und *M* 9, 1086 a 21 — Schl.). In dem Falle *Z* 12 beruht die Behauptung, daß es an einem Buchschluß stand, auf indirekter Erschließung, in den übrigen Fällen auf Augenschein. Die Beispiele aus der Politik lassen im Verein mit diesen Fällen auf eine feste Technik schließen, die bis zu Aristoteles hinaufreicht.

3. Kapitel.

Die grosse Dublette *K* 1—8.

K 1—8, 1065 a 26 enthält, wie bereits bekannt ist, ein vollständiges Gegenstück zu den Büchern *BΓE*. Zu dieser Erscheinung, die für die Beurteilung des Ganzen, das uns unter dem Titel Metaphysik vorliegt, von ausschlaggebender Bedeutung ist, hat man sehr verschieden Stellung genommen. Wir können also hier nicht anders als auf das Problem der Bedeutung und des Ursprungs dieses Buches oder vielmehr seines ersten Teiles sorgfältig eingehen. Brandis[1]) hält *K* 1—8 für einen Entwurf zu *BΓE*, Bonitz[2]) für eine kürzere, aber ganz echte Fassung dieser drei Bücher, Christ[3]) athetiert es aus formalen Gründen, die wir zum Schluß besprechen, Natorp[4]) verwirft es wegen seines unaristotelischen, platonisierenden Inhalts. Auf Natorps Ausführungen beruft man sich heute gern, wenn man *K* 1—8 als Quelle aristotelischer Philosophie ausschließt. Wir beabsichtigen deshalb an Hand der Natorpschen Darlegung die ganze Frage zu erörtern.

Natorp hat in seinem Aufsatz im Archiv nach erneuter Prüfung den Nachweis zu führen gesucht, daß nicht nur der schon länger aufgegebene zweite Teil des *K*, sondern auch *K* 1—8 als unecht preiszugeben sind. Er geht dabei von der Möglichkeit dreier Annahmen aus. Entweder ist *K* 1—8 ein erster Entwurf zu den ausführlicheren Untersuchungen des *B*, *Γ* und *E*, deren Dublette es ist. Oder man könne eine zweite Redaktion von *BΓE* darin vermuten, nicht bestimmt, diese drei Bücher zu ersetzen oder zu skizzieren, sondern vielleicht als Vorlage für einen kürzeren Metaphysikkursus des Philosophen zu dienen. Oder drittens — und dies ist Natorps

---

[1]) Über die aristotelische Metaphysik, Abh. Berl. Ak. 1834.

[2]) praef. ad comm. in Arist. metaphysica.

[3]) Kritische Beiträge zur Metaphysik des Aristoteles. Ber. Münch. Ak. 1885.

[4]) Über Aristoteles Metaphysik *K* 1—8, 1065 a 26. Arch. f. G. d. Phil. I. Bd.

Hypothese — „es ist eine bloße, von einem Schüler des Aristoteles herrührende, in einigem Betracht selbständige Nachbildung“ (Natorp a. a. O. 179).

Daß die Brandissche Annahme, *K* 1—8 sei der Entwurf zu *BΓE*, von vornherein wenig für sich hat, leuchtet ein, wenn man sich über die wesentlichen Eigentümlichkeiten beider Darstellungen Rechenschaft ablegt. Zunächst, wie sollen sich, wenn *K* 1—8 bloßer Entwurf wäre, die zahlreichen Abweichungen in beiden Stücken erklären? Gerade in der Reihenfolge der „Probleme“ zeigt sich das deutlich. Ein Entwurf würde die Reihenfolge für die Ausführung festzulegen suchen, denn worin besteht sonst sein Charakter als Entwurf? Er würde ferner das in der Ausführung zu Unterscheidende scharf sondern, abgrenzen. Beides läßt dieser Entwurf vermissen: er hat in der Folge der Probleme starke Abweichungen von *B*; er vermengt und verbindet nach bestimmten Gesichtspunkten das, was in *B* sorgsam getrennt wird. Man erwartet von einem Entwurf möglichste Vollständigkeit in der Aufzählung dessen, was die Abhandlung bringen soll; dagegen wird man nicht verlangen, daß er es in gefeilter Darstellung bringt. An Vollständigkeit läßt *K* 1—8 es durchaus fehlen; dagegen erfreut sich der angebliche Entwurf einer formellen Durchbildung, die diejenige mancher Partie seiner „Ausführung“ sehr in den Schatten stellt. Was soll man dazu sagen, daß einzelnes aus dem Entwurf gar nicht in die Ausführung gelangt ist, was uns trefflich und philosophisch bedeutsam bedünken will; anderes, das in *K* 1—8 gar nicht einmal angedeutet ist, nachher in *B—E* unerwartet seine Einführung findet?

Man kann also nur zustimmen, wenn Natorp die Annahme, *K* 1—8 sei Entwurf zu *BΓE*, als unbefriedigend abweist. Indessen Natorps eigene Auskunft, die Unechtheitserklärung, will darum doch einer genauen Prüfung unterzogen sein. Wir muten also dem Leser zu, Satz für Satz mit uns den Ausstellungen des Gelehrten zu folgen, da wir nur so zu einem abschließenden Urteil gelangen werden. Allgemeinheiten gegen Allgemeinheiten setzen, wäre zwecklos.

Gegen die vier ersten Aporien in *K* 1 wendet Natorp ein: „Doch muß jeder zugeben, daß hier *K* nichts Eigenes hat, dagegen, ziemlich nach Art eines eilfertigen Exzerpts, die Fassung verschlechtert

und zum Teil dermaßen kürzt, daß der Gedankengang ohne Vergleichung der Paralleldarstellung kaum verständlich wäre" (a. a. O. 181—182).

Kaum verständlich sind mir die Sätze in *K* 1 nicht gewesen. Ich finde sie von mustergültiger Klarheit. Für den, der Aristoteles Sprache versteht und einige Vorbereitung fürs Philosophieren mitbringt — solche Hörer aber setzt Aristoteles für die schwerste und höchste der Wissenschaften sicher voraus, wenn er schon in der Ethik und Politik dergleichen Vorbedingungen stellt — sind diese Sätze ganz verständlich. Bei der ersten Aporie ist der Text vielleicht schuld; in *εἰ δὲ μὴ μία, ποίας δεῖ θεῖναι ταύτας;* ist *ταύτας* ohne grammatische Beziehung. Auffällig ist auch nach dem Vorhergehenden *εἰ μὲν γὰρ μίαν* der Nominativ *εἰ δὲ μὴ μία*, da *K* 1—8 sonst recht konzinne Sätze baut, wie man sich leicht durch Lektüre der folgenden Probleme überzeugt. Seine Pointe erhält der fragliche Satz und seine Beziehung erhält *ταύτας* erst durch die Ergänzung *εἰ δὲ μὴ μία⟨ν, ἀλλὰ πολλάς⟩ ποίας δεῖ θεῖναι ταύτας;* ob man so einsetzen soll oder ob man auch ohne das, mit bloß gedanklicher Ergänzung, auskommt, kann man schwanken zu entscheiden.

Daß in *K* (1059 a 23—26) die Frage: ob überhaupt alle Axiome unter eine einzige Wissenschaft fallen können, zur Hauptfrage wird, während sie in *B* Nebenfrage ist, ist eine unbewiesene Behauptung Natorps. *K* 1, 1059 a 23 steht: *ἔτι τὰς ἀποδεικτικὰς ἀρχὰς θεωρῆσαι μιᾶς ἢ πλειόνων*; *B* 2, 996 b 26: *περὶ δὲ τῶν ἀποδεικτικῶν ἀρχῶν πότερον μιᾶς ἐστιν ἐπιστήμης ἢ πλειόνων, ἀμφισβητήσιμόν ἐστιν.* So wird das Hauptproblem bezeichnet. Das deckt sich also genau, wie man sieht. Wenn in der Ausführung in *B* 2 dann die Frage in den Vordergrund tritt, ob es Sache der Metaphysik sei, sowohl von den Real- als auch von den Formalprinzipien zu handeln, so ist dies offenbar für Aristoteles mit den angeführten Einleitungsworten identisch. Wenn es Sache bloß einer Wissenschaft ist, dann ist's eben nicht Sache der Metaphysik, über die Axiome zu handeln, sondern Aufgabe der Apodeiktik. Man sieht, daß Natorp sich hier zu sehr an Äußerlichkeiten hält. Ist es ferner Sache mehrerer Wissenschaften (ohne doch allen als Aufgabe zuzufallen), so wäre das mindestens sehr verwunderlich, und es ergibt sich ganz natürlich die weitere Frage, was das denn für Wissen-

schaften sein sollten. Dieser Einwurf ist keineswegs „ziellos". Denn dabei wäre zunächst das Kriterium festzustellen, wonach die Axiome mehreren Einzelwissenschaften als Objekt zufallen, und welcher Art diese also sein müßten (daher *ποίας*, nicht *τίνας*!) und hierdurch müßte sich zugleich Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit der Metaphysik zu diesem Kreise von Wissenschaften von selbst ergeben.

Gegen die dritte Aporie bemerkt Natorp (1059 a 26—29 = 997 a 15—25): „Sie schließt sich in *K* weniger passend als in *B* an die vorigen an, weil in diesen der Zentralbegriff der *πρώτη φιλοσοφία*, der Begriff der Substanz, nicht wie in *B* schon eingeführt ist." Man gibt allerseits zu, *K* 1—8 sei eine kürzere Fassung desselben Inhalts, den *BΓE* bieten. Damit sagen wir doch, daß längere Erklärungen, Breiten in der Ausführung, weitausholende Vorbereitungen einzelner Begriffe hier gemieden werden, soweit keine Unklarheit dadurch hervorgerufen wird. In dem Satze 1059 a 26: *ἔτι πότερον πασῶν τῶν οὐσιῶν ἢ οὔ*; wird vorausgesetzt, daß man wisse, die Metaphysik habe es mit Wesenheiten zu tun, gleich viel welcher Art; ferner was unter einem Wesen im allgemeinsten Wortsinn zu verstehen sei. Das ist von einem fortgeschrittenen Hörer nicht zu viel verlangt. Unter *πᾶσαι οὐσίαι* sind hier nicht etwa bewegte oder unbewegte Substanzen zu verstehen, sondern im populärsten Wortsinn überhaupt dingliche Existenzen, als da sind Pflanzen, Tiere, Menschen, Sonne, Mond und Sterne. Ob die Metaphysik es mit diesen allen zu tun habe, fragt der Philosoph zweifelnd. Denn wenn nicht mit allen, wie sollen dann die Dinge beschaffen sein, die vor ihr Forum gehören? Dieser Erwägung tritt die andere gegenüber: aber wenn alle zu einer einzigen Wissenschaft gehören, wie kann sie als einzelne so unendlich viele, verschiedenartige Objekte haben? Die Lösung ist schon durch die geschickte, dialektische Fragestellung vorbereitet: Einerseits handelt die Metaphysik von allen Dingen, anderseits muß ihre Einheit als Wissenschaft gewahrt bleiben. Also kann sie die Dinge nicht alle in ihrer Verschiedenheit betrachten, sondern sie faßt eine einheitliche Beziehung an ihnen ins Auge, die auf ihren reinen Seinsgehalt (cf. *K* 7, 1064 a 28 f., ferner *Γ* 1, 1003 a 21, *E* 1, 1025 b 2). Man konnte die beiden Problemfragen gar nicht geschickter formulieren, als es in *K* 1 geschieht. Daß die Fassung weniger korrekt sei, als in *B*, weil dort

steht, ob alle unter eine Wissenschaft fallen können, während es *K* 1 heißt: ob alle oder nicht alle Substanzen unter die fragliche Wissenschaft fallen, kann man schwerlich zugeben.

[Alexander] (634,35 Hayduck) setzt hinter *πασῶν* ⟨*μία*⟩ ein. Ich halte die Änderung für überflüssig, obwohl [Alexander] richtig versteht, da man *μία* leicht in Gedanken ergänzt. Daß auch in *K* so zu interpretieren, zeigt 1059 a 28 *εἰ δὲ πασῶν μία*, das ganz genau den Kerngedanken des *B* wiedergibt. Man wende nicht ein, daß der Gegensatz der von „alle" und „nicht alle" sei, wie 1059 a 27 *εἰ μὲν γὰρ μὴ πασῶν* beweise. Die Konstruktion verbindet beide Auffassungen miteinander, wie es so oft vorkommt. Zum Schluß ist noch zu erwähnen, daß das Vorkommen des *οὐσία*-Begriffs schon deshalb nicht verwunderlich ist, weil Aristoteles kein System hinterlassen hat, das die einzelnen ontologischen Begriffe nach und nach enthüllte. Selbst die Begriffe, von denen man das am ehesten annehmen könnte, wie z. B. die der *δύναμις* und *ἐνέργεια*, gebraucht Aristoteles vor *Θ*, wo sie erst eingeführt werden sollen, zur Lösung schwieriger Probleme ganz unbefangen. Die Beispiele ließen sich leicht häufen.

Die Ausführung der vierten Aporie (1059 a 20—34 = *B* 997 a 25—34) ist nach Natorp wenig klar. (cf. a. a. O. 182.) Sie schließt an die Frage, ob die Metaphysik von allen Wesenheiten handle oder nicht, passend an. Da sie jedenfalls von Wesenheiten handeln muß, so fragt es sich weiter, ob nur von Wesenheiten oder auch von deren Akzidentien. Handelt sie von beiden, so entsteht die Schwierigkeit, daß sie dann mit mehreren Methoden arbeiten müßte, da sie nur für die Bestimmungen der Wesenheiten das apodeiktische Verfahren anwenden könnte, nicht auch für die Wesenheiten selbst. Fallen beide Objekte zwei verschiedenen Wissenschaften zu, welches ist dann die Metaphysik? Wissenschaft, welche apodeiktisch verfährt, gibt es immer nur von Akzidentien, die Wissenschaft von den Substanzen jedoch ist eine Prinzipienwissenschaft, also jeder Beweismethode entrückt. Der Satz wird, wie man sieht, hier nicht „vorausgesetzt," sondern dogmatisch verkündigt, proponiert. Eine Begründung für diese logisch-erkenntnistheoretische Grundanschauung konnte Aristoteles hier wirklich nicht geben. Ebenso unbewiesen ist doch auch in *B* 2, 997 a 31 an der der unseren entsprechenden

Stelle der Satz: *οὐ δοκεῖ δὲ τοῦ τί ἐστιν ἀπόδειξις εἶναι.* Der Beweis dafür gehört in die Apodeiktik (cf. Anal. post. *A* 9, 76 a 16 f.). Im übrigen ist unser Argument scharf geschliffen und wird auch von Natorp als trefflich anerkannt. Der Vorwurf, „daß der Verfasser von *K* 1—8 häufig schon auf das ausgeführte „Werk" (!) hinblickt und dessen fundamentalste Ergebnisse in der Darlegung der Aporien vorwegnimmt", würde alle Schriften des Aristoteles gleichmäßig treffen. Es gibt eine ganze Reihe solcher Fundamentalsätze, die bei Aristoteles immer wiederkehren. Es heißt an die psychagogische Ökonomie des Philosophen zu hohe Anfordernisse stellen, wollte man da jedesmal allmähliche Vorbereitung des Auftretens von Sätzen oder Begriffen erwarten, die nur Mittel zum Zweck sein wollen und weiter nichts.

Das Folgende ist mit dem Vorangehenden also verknüpft: Da zuletzt der Metaphysik die Erkenntnis der Prinzipien zugewiesen wurde, so macht Aristoteles sofort hinterher eine Einschränkung der Geltung dieser Erklärung. „Aber sie handelt doch auch wieder nicht von den in den Vorlesungen über die Natur behandelten Ursachen." Das ist logisch tadellos, psychologisch sehr verständlich. Warum hat nur Aristoteles in *K* erst hier diese Frage aufgeworfen, wohingegen er sie in *B* mit dem ersten Problem verbindet? Dort schloß sie passend und schön an die Bemerkung an, es könne unmöglich e i n e Wissenschaft von allen Prinzipien handeln; denn nicht alle Prinzipien kämen bei allen Wesenheiten in Betracht. So z. B. beim Unbewegten komme die Zweckursache gar nicht in Frage.

Man sieht, daß die Anknüpfung in *K* 1 die gleiche ist. Die Metaphysik soll Wissenschaft von den *πρῶτα* sein, den Prinzipien. Aber nicht von allen Prinzipien. „Alle Prinzipien" aber sind die „in den Vorlesungen über die Natur behandelten Prinzipien[1])." Als Grund folgt dann, daß z. B. die Zweckursache nicht Gegenstand der Metaphysik sein könne, da sie eine Wirkung nur im Gebiete der bewegten Natur oder des sittlichen Lebens übe. Also gibt es ein solches, was als erstes Prinzip der Bewegung wirkt, nicht im Umkreis des unbewegten Seins.

---

[1]) cf. Met. *A* 3, 983 a 33; *A* 7, 988 a 20; *A* 10, 993 a 11; Phys. *B* 3 u. ö.

Natorp bemerkt hierzu: „Zugegeben, Aristoteles habe in bloß aporetischer Behandlung der Frage den, nicht erst Metaphysik *Λ*, sondern längst in der Physik bewiesenen Satz, daß das erste Bewegende selbst unbewegt sein müsse, vergessen und dem gegenteiligen Scheine (daß das Bewegende selbst bewegt sein müsse), das Wort lassen dürfen; so hätte das Argument doch nur dann Sinn, wenn schon feststände, daß die „gesuchte" Wissenschaft vom Unwandelbaren und zwar ausschließlich von diesem handle." Außerdem soll nach Natorp (a. a. O. 183) die fragliche Stelle abgeleitet sein aus dem, was „in *B* (996 b 1—26) durchaus passend zur ersten Aporie bemerkt wird."

Sehen wir genauer zu, so erweist sich zunächst die letztere Angabe als Irrtum. Nicht aus den ganz allgemeinen Sätzen 996 b 1—26 ist unser Einwand abgeleitet, sondern er ist das Gegenstück zu 996 a 22: *τίνα γὰρ τρόπον οἷόν τε κινήσεως ἀρχὴν εἶναι τοῖς ἀκινήτοις ἢ τὴν τἀγαθοῦ φύσιν, εἴπερ ἔπαν, ὃ ἄν ᾖ ἀγαθὸν καθ' αὑτὸ καὶ διὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν, τέλος ἐστὶν καὶ οὕτως αἴτιον, ὅτι ἐκείνου ἕνεκα καὶ γίγνεται καὶ ἔστι τἆλλα, τὸ δὲ τέλος καὶ τὸ οὗ ἕνεκα πράξεώς τινός ἐστι τέλος, αἱ δὲ πράξεις πᾶσαι μετὰ κινήσεως· ὥστ' ἐν τοῖς ἀκινήτοις οὐκ ἂν ἐνδέχοιτο ταύτην εἶναι τὴν ἀρχήν.* Dazu vergleiche man unsere Stelle *K* 1, 1059 a 35 f.: *οὐδὲ γὰρ περὶ τὸ οὗ ἕνεκα* (scil. *ἐστιν ἡ ζητουμένη ἐπιστήμη*) *· τοιοῦτον γὰρ τἀγαθόν, τοῦτο δ' ἐν τοῖς πρακτοῖς ὑπάρχει καὶ τοῖς οὖσιν ἐν κινήσει · καὶ τοῦτο πρῶτον κινεῖ (τοιοῦτον γὰρ τὸ τέλος), τὸ δὲ πρῶτον κινῆσαν οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς ἀκινήτοις.*

Die Vergleichung beweist die Unhaltbarkeit der Natorpschen Ausstellungen. Wir brauchen gar nicht darauf einzugehen, da Natorp, wenn er sie aufrecht halten will, das *B* erst athetieren müßte. Immerhin wollen wir seine Bedenken doch zerstreuen. Wir können nicht „zugeben, daß Aristoteles den längst bewiesenen Satz, der erste Beweger sei selbst unbewegt, vergessen haben könnte." Denn von dem ersten Beweger ist überhaupt gar nicht die Rede, sondern nur ganz allgemein von der Zweckursache. Sie wird *K* 1 durch den Ausdruck *τὸ πρῶτον κινῆσαν* bezeichnet (beachte den Aorist!). *K* 1, 1059 a 37 heißt es deutlich: „Und dieses (das Gute oder die Zweckursache) bewegt als erstes; (solcherart ist nämlich der Zweck)" d. h. es ist die Eigentümlichkeit des Zweckes, daß er

stets Quell und Ausgangspunkt der Bewegung ist, natürlich nicht empirischer sondern metaphysischer Ausgangspunkt, denn er bewegt als erster. Man vergleiche [Alexander] 635, 28 Hayduck: *τοῦτο* (scil. *τὸ ἀγαθόν*) *πρῶτον κινεῖ· τὸ γὰρ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον* (*ἀγαθὸν*) *ὀφθὲν ἐκίνησε τὴν ὄψιν καὶ αὕτη τὴν φαντασίαν καὶ αὕτη τὴν ὄρεξιν καὶ αὕτη τὸ ζῷον, ὥστε τὸ πρῶτον κινοῦν τὸ ἕνεκά του καὶ τὸ ἀγαθόν ἐστιν.*

Dann aber folgt scheinbar, meint Aristoteles, daß die Zweckursache im Gebiet des Unbewegten keine Stätte hat, da sie nach dem Vorhergehenden nur das der Bewegung Fähige als Wirkungsfeld besitzt. Übrigens ist in *K* 1 auch nicht die Behauptung involviert, „daß der erste Beweger selber bewegt sein müsse." Abgesehen von der falschen Auffassung des *πρῶτον κινῆσαν* als ersten Bewegers beruht diese Ansicht auf dem Mißverständnis der Worte *οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς ἀκινήτοις* („Ist nicht, findet nicht statt im Unbewegten"). Vielleicht hat Natorp fälschlich verstanden: sie gehört nicht zu dem Unbewegten. Jedenfalls wird die in jenen Worten ausgesprochene Anschauung mit Unrecht als unaristotelisch bezeichnet. Sie steht fast wörtlich so in *B*. Mit Recht bemerkt Natorp freilich, daß gegen diesen Satz die Lehre vom *πρῶτον κινοῦν οὐ κινούμενον* zu sprechen scheine. Aber gerade diese Lehre ist hier nicht gemeint.

Beide Ansichten sind gleich gut aristotelisch. Sie erklären sich z. B. aus Phys. *B* 2, 194 a 35 *διχῶς γὰρ τὸ οὗ ἕνεκα*, und 194 b 9 *μέχρι δὴ πόσου τὸν φυσικὸν δεῖ εἰδέναι τὸ εἶδος καὶ τό τί ἐστιν; ἢ ὥσπερ ἰατρὸν νεῦρον ἢ χαλκέα χαλκόν, μέχρι του. τίνος* (so ist mit Simplicius zu lesen) *γὰρ ἕνεκα ἕκαστον καὶ περὶ ταῦτα ἃ ἐστι χωριστὰ μὲν εἴδει ἐν ὕλῃ δέ... πῶς δ' ἔχει τὸ χωριστὸν καὶ τί ἐστι, φιλοσοφίας τῆς πρώτης διορίσαι ἔργον.* So erklärt sich auch, daß Met. *Λ* 7, 1072 b 1—3 scheinbar das Gegenteil unseres Satzes gelehrt wird: *ὅτι δ' ἔστι τὸ οὗ ἕνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἡ διαίρεσις δηλοῖ.* An dieser Stelle wird ein ewiger Zweck (*τὸ οὗ*) von einem relativen Einzelzweck (*τὸ ᾧ*) unterschieden. Jeder Wesensbegriff eines Einzeldinges ist ein Zweck für sich. Solche Einzelzwecke kommen nur vor in der Sphäre des bewegten Seins in der Natur und in der Welt des sittlichen Handelns. Geht man bis auf den letzten und höchsten Zweck zurück, so wird man über alle Bewegung und Erscheinung hinausgeführt zu einem höchsten Gute

und Zweck, das nicht selbst bewegt ist, wie die Einzelwesen und Einzelzwecke. Diese letzteren aber sind, als die bekannten, uns nächstliegenden, *K* 1 und auch *B* 2, 996 a 22 f. gemeint.

Indem also Aristoteles es wie ein Gesetz verkündigt, daß jede Zweckursache Bewegung wirke und im Reich des bewegten Seins ihre Stätte habe, was er an der Erfahrung zeigt, und indem er voraussetzt, daß die gesuchte Wissenschaft es nur mit der Welt des ewig unbewegten Seins zu tun hat, schließt er scheinbar bündig, daß die Zweckursache nicht in der Metaphysik zu Hause sei und daß diese also zweifellos nicht alle Prinzipien zu erforschen habe. Natorp bricht also mit seiner Ausstellung der ganzen *ἀπορία* ihre Spitze ab.

Weiter ist Natorp zuzugeben, daß der Verfasser von *K* 1 voraussetzt, daß die Metaphysik es mit dem Unbewegten zu tun habe. Dasselbe muß nach obigem aber auch vom Verfasser des *B* gelten. Und ist es denn etwa nicht richtig, daß es sich nach Aristoteles so verhält? Aristoteles sucht erst die Aufgabe und das Ziel der von ihm noch zu gründenden Metaphysik, die ihm der Idee nach als Gotteswissenschaft vorschwebt (cf. *E* 1, 1026 a 19; *K* 7, 1064 b 2). Hierbei muß er von Art und Beschaffenheit des gesuchten metaphysischen Objektes schon bestimmte Begriffe vorher besitzen; zu ihnen zählt an erster Stelle seine Umwandelbarkeit. Sie ist die Hauptforderung, die der Philosoph an den Gegenstand stellen muß. Sie geht durch die ganzen Untersuchungen der Metaphysik hindurch.

Mit 1059 a 35—38 wäre bewiesen, daß zwar die Metaphysik von den Prinzipien handelt, offenbar aber nicht von sämtlichen Prinzipien. Diese beiden einander einschränkenden Sätze bilden in ihrer Unentschiedenheit ein Problem für sich. Es ist falsch, zu fragen, wo denn die *οὐσία* bliebe (Natorp a. a. O. 184), da es gerade die Resultate vorwegnehmen hieße, wollte Aristoteles sich hier darüber äußern. Er konnte höchstens ein neues Problem daraus formen wie in *B* und sagen: wenn die gesuchte Wissenschaft nach den höchsten Zwecken fragt, dürfte sie mit der Wissenschaft vom Guten identisch sein, wenn sie nach den ersten Gründen forscht, mit einer Wissenschaft von der Substanz. Doch entspricht diese weitere Ausführung nicht der didaktischen Absicht von *K*.

Die fünfte Aporie *K* 1, 1059 a 39 f. ist nach Natrop zu bestimmt formuliert. In *B* heiße es: ob die Metaphysik von den sinnlichen Substanzen oder auch von etwaigen anderen handele; dagegen *K*: ob sie von den sinnlichen Substanzen handle oder nicht, sondern von anderen, den Ideen oder mathematischen Objekten etwa. Jedoch Natorps Angabe über *B* beruht auf einem Irrtum, wobei er seine eigene Auffassung der aristotelischen Metaphysik dem Aristoteles fälschlich untergeschoben hat. In *B* steht: ob man annehmen solle, daß es nur sinnliche Substanzen gäbe oder auch noch andere. Das klingt doch wesentlich anders (cf. *B* 2, 997 a 34—35). Nach Aristoteles handelt die *πρώτη φιλοσοφία* nur von dem Ewigen, die sinnlichen Substanzen sind nicht als solche, sondern einzig als die Substanzen der sinnlichen Erscheinungen, sofern sie begrifflich abtrennbar, also unsinnlich sind. Objekt der Metaphysik, und auch so bilden sie nur die Sprungstelle, um über den Strom der fließenden, bewegten Erscheinung hinüberzusetzen ans sichere Ufer, zum unwandelbaren Sein, danach der Blick des ersten Philosophen, seine *θεωρία*, gerichtet ist. So sagt Aristoteles *Z* 11, 1037 a 10—17: *πότερον δ' ἔστι παρὰ τὴν ὕλην τῶν τοιούτων οὐσιῶν τις ἄλλη καὶ δεῖ ζητεῖν οὐσίαν αὐτῶν ἑτέραν τινὰ οἷον ἀριθμοὺς ἢ τι τοιοῦτον, σκεπτέον ὕστερον, τούτου γὰρ χάριν καὶ περὶ τῶν αἰσθητῶν οὐσιῶν πειρώμεθα διορίζειν, ἐπεὶ τρόπον τινὰ τῆς φυσικῆς καὶ δευτέρας φιλοσοφίας ἔργον ἡ περὶ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας θεωρία· οὐ γὰρ μόνον περὶ τῆς ὕλης δεῖ γνωρίζειν τὸν φυσικόν, ἀλλὰ καὶ τῆς κατὰ τὸν λόγον ⟨οὐσίας⟩, καὶ μᾶλλον*[1]).

Die Frage in *K* ist tadelfrei: sind sinnliche Substanzen die Objekte der Grundwissenschaft oder andere? Sie ist wieder so zu lösen, daß jedes Glied der Disjunktion ein Korn Wahrheit enthält. Die Frage in *B* ist, ob es überhaupt noch andere Substanzen gibt als die sog. sinnlichen. Dies ist aber nur eine Vorfrage der Metaphysik. Gibt es keine andere, so ist überhaupt nach *E* 1 keine Metaphysik möglich, sondern die Physik bildet die höchste Wissenschaft (*E* 1, 1026 a 27). Natorp will nicht glauben, daß die erste Philosophie im eigentlichen Sinne von unsinnlichen, ewigen Sub-

[1]) Weil man aus dem vorhergehenden Plural *οὐσίας* schlecht ein zweites *οὐσίας* ergänzt (gen. sing.), ändere ich statt *ὕλης* in *ὑλικῆς* lieber später, indem ich *οὐσίας* einsetze.

stanzen und Formen handelt, d. h. aber von ihren Prinzipien oder ihrem Prinzip. Denn Wissenschaft ist Erkenntnis des Grundes. Natorp verrät an allen Stellen, wo er sich hier und sonst über Aristoteles vernehmen läßt, eine sensualistische Grundauffassung des im Grunde treuesten Platonschülers. Er redet bei Aristoteles von Sinnendingen, als hätte er einen modernen Naturwissenschaftler gröbster Richtung vor sich, ohne zu bedenken, daß, wenn wir *αἰσθηταὶ οὐσίαι* so auffassen, wir nicht von der Phänomenalität ausgehen dürfen, sondern umgekehrt vom Begriff herkommen müssen. Daß übrigens in der Fragestellung in *K* das Ergebnis schon vorweggenommen ist, ist ein Irrtum. Aus dem Hin und Her der verschiedenen Fragen kann man Aristoteles wahre Meinung nicht erraten. Von einem „Herausplatzen" mit den wichtigsten Resultaten der ganzen Metaphysik darf man also nicht sprechen.

K 1, 1059 b 3 zitiert *A* 9 und die dortige Widerlegung der Ideenlehre, wie es scheint: *τὰ μὲν οὖν εἴδη ὅτι οὐκ ἔστι δῆλον.* So wird *δῆλον* rückweisend öfter gebraucht (cf. *E* 1 Anf., das sich auf *Γ* 1 bezieht). *B* verweist übrigens nicht auf die Widerlegung der Ideenlehre *A* 9, wie Natorp meint, sondern nur auf *A* 6. Denn 997 b 4 wird nur gesagt, daß der Substanz- und Prinzipiencharakter der Ideen erwähnt worden sei.[1]) Die Verschiedenheit der Voraussetzungen von *B* und *K* über das, was vorhergegangen, spricht doch auch nicht für den Gedanken, *K* 1 sei bloß ein Exzerpt des *B*.

Der *τρίτος ἄνθρωπος* ist 1059 b 8 nicht im formelhaften Sinn angewendet, wie *A* 9, sondern bezeichnet ein mathematisches Zwischending zwischen Einzelwesen und Idee. Der Ausdruck ergibt sich durchaus natürlich und unterscheidet sich durch das Fehlen des Artikels unverkennbar von dem bekannten Argument des Sophisten Polyxenos (met. *A* 9, 990 b 17 *οἱ δὲ τὸν τρίτον ἄνθρωπον λέγουσιν*), das Aristoteles durch Vorsetzung des Artikels als *τολνθρύλητον* kennzeichnet. In unserem Fall dagegen wird aus der Zwischenstellung des Seins der mathematischen Objekte zwischen ihrer Idee und ihren sinnlichen, einzelnen Nachbildungen auf das Vorhandensein einer mathematischen Zwischenart des Seins zwischen Idee und *καθ' ἕκαστον* auch bei allen anderen Dingen geschlossen.

[1]) Von diesem Unterschied des *B* und *K* haben wir p. 36 gesprochen.

Dabei ergäbe sich dann z. B. zwischen der Idee des Menschen und dem einzelnen Menschen „ein" dritter Mensch, ein Zwischenmensch. So versteht auch Pseudalexander ohne Anstoß [1]).

Die Natorpsche Deutung der *τῶν μαθηματικῶν ὕλη* als Objekt, Stoff der Mathematik, kann nicht als richtig anerkannt werden. Welcher Tiefsinn läge auch in der Frage: Welche Wissenschaft hat das Objekt, die Materie „der Mathematik" zu erforschen?" Wir stimmen daher Lasson bei, der in Übereinstimmung mit dem antiken Erklärer [Alex.] (636, 26 f.) und Bonitz (a. a. O. 453) „die Materie der mathematischen Objekte" dem Bereich der Metaphysik zuweist. Aristoteles tritt an unserer Stelle für saubere Scheidung der Philosophie von der Mathematik ein, wie auch *A* 9, 992 a 32 f., wo er klagt, die Philosophie wäre den Modernen zur Mathematik geworden, er ist aber geneigt, der ersten Philosophie die Untersuchung über die *ὑλη νοητή* der mathematischen Gegenstände und damit über ihren Seinswert zuzuweisen. Dieses Problem ist *K* eigentümlich, es fehlt in *B*. Sollte der exzerpierende Schüler auch dieser Frage Urheber sein, so wäre er ein recht selbständiger Exzerptor gewesen. Viel besser erklärt sich die Wendung durch die von der Überlieferung empfohlene Autorschaft des Aristoteles. Eine Abschweifung ist die Frage nicht, da sie *Z* 10, 1036 a 9 behandelt wird. Besäßen wir die Hauptteile der Vorlesung, welche hinter der kurzen Fassung *K* 1—8 fehlen, so könnten wir dort die Ausführung ohne Zweifel noch lesen.

Im übrigen wundere ich mich, wie sich Natorp über die Herkunft des streitigen Begriffs der mathematischen *ὕλη* täuschen konnte. Alle Philosophie der Mathematik bei Aristoteles stammt aus platonischer Schule. Die Lehre von einer Materie der mathematischen Objekte wird jedem klar sein, der über den Tiefsinn der *ἀόριστος δυάς* sich einmal den Kopf zerbrochen hat. Buch *N* handelt u. a. auch von den Elementen und der Genesis der Zahlen und Raumgrößen. Dort betont Aristoteles mehrfach, *ὕλη* sei das *δυνάμει τοιοῦτον ὅν*. Am wichtigsten ist *N* 2 Anf.: *ἁπλῶς δὲ δεῖ σκοπεῖν ἆρα δυνατὸν τὰ ἀΐδια ἐκ στοιχείων συγκεῖσθαι; ὕλην γὰρ ἔχει. σύνθετον γὰρ πᾶν τὸ ἐκ στοιχείων. εἰ τοίνυν ἀνάγκη, ἐξ οὗ ἐστιν, εἰ καὶ αἰεί ἐστι κἂν εἰ ἐγένετο, ἐκ τούτου γίγνεσθαι, γίγνεται δὲ πᾶν ἐκ τοῦ*

[1]) [Alexander] in metaph. 636, 2—9 Hayduck.

δυνάμει ὄντος τοῦτο ὃ γίγνεται . . . τὸ δὲ δυνατὸν ἐνδέχεται καὶ ἐνεργεῖν καὶ μή, εἰ καὶ ὅτι μάλιστα αὐτί ἐστιν ὁ ἀριθμὸς ἢ ὁτιοῦν ἄλλο ὕλην ἔχον, ἐνδέχοιτ' ἂν μὴ εἶναι. So bekämpft Aristoteles die akademische Lehre. Das Endergebnis steht *N* 2, 1088 b 25—28. Die *στοιχεῖα* der *μαθηματικά* sind hier identisch mit der *ὕλη*. Sie gehören mithin in die Lehre von den unsinnlichen Substanzen und Prinzipien, und zwar in deren negativ-polemischen Teil, welcher uns nicht vollständig bearbeitet in *MN* vorliegt.

Wenn bei der folgenden Aporie (1059 b 21—1060 a 2) ein völlig neues, zugkräftiges Argument, das sonst noch zweimal in der Topik erscheint (*Z* 4, *Δ* 2), auftritt, so ist dies in einem Exzerpt des *B* nicht erklärlich. Das Prinzip wird bezeichnet als *τὸ συναναιροῦν* (scil. *τὰ καθ' ἕκαστα*). Selbst Natorp findet das Argument „an sich nicht unpassend". Zur siebenten Aporie wiederholt Natorp seinen bereits erhobenen Einwand: wenn der Verfasser von *K* sage: *τὸ προκείμενον τοῦτ' ἐστὶν ἡμῖν, λέγω δὲ τὸ ἰδεῖν εἴ τι χωριστὸν καθ' αὑτὸ καὶ μηδενὶ τῶν αἰσθητῶν ὑπάρχον*, so sei dies eine unaristotelische Wendung des Gedankens. Es sei nach den Büchern *Δ*—*E*, ja selbst nach *Δ* nicht etwas derartiges der Gegenstand der Fundamentalphilosophie.

Daß Natorp sich mit dieser Behauptung in schwerem Irrtum befindet, bedarf kaum erst des Beweises. Schon in der Physik *Δ* 2, 185 a 31 hat der Philosoph vorgreifend bemerkt: *οὐδὲν γὰρ τῶν ἄλλων χωριστόν ἐστι παρὰ τὴν οὐσίαν· πάντα γὰρ καθ' ὑποκειμένου τῆς οὐσίας λέγεται.* Ferner muß nach den zahlreichen Rückverweisungen der Vorlesung über erste Philosophie auf die vorhergegangene Vorlesung über *τὰ ποσαχῶς λεγόμενα*, die auch bei Diogenes (36 Rose) als eigene Schrift fungiert, später aber irrtümlich zwischen das *Γ* und *E* unserer jetzigen Metaphysik gerückt worden ist, diese Schrift mit ihren zahlreichen Definitionen bei den Hörern vorausgesetzt worden sein. Sie enthält aber (met. *Δ* 8, 1017 b 23) die Erklärung: *συμβαίνει δὴ κατὰ δύο τρόπους τὴν οὐσίαν λέγεσθαι, τό θ' ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλου λέγεται, καὶ ὃ ἂν τόδε τι ὂν (καὶ ἀΐδιον* vel cum Christio *ὁρίζον) καὶ χωριστὸν ᾖ. τοιοῦτον δὲ ἑκάστου ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος.* Ferner wird *E* 1, 1025 b 25 konstatiert, daß die Physik es mit den Substanzen als getrennten und bewegten, dagegen die Metaphysik (vergleiche auch 1026 a 10

und 15) mit allem, was getrennt, ewig, unbewegt existiere[1]), zu tun habe.

Auch die Bemerkung Natorps, die Metaphysik behandle die Veränderung und forsche nach den Gründen der Erscheinung, beweist nichts gegen unsere Stelle. Seine Berufung auf *A* 9, 992 a 24 besagt nur, daß die Ideen, von denen Platon redet, eine Erklärung der Naturerscheinungen und der Veränderung nicht zulassen, nicht aber, daß es nach Aristoteles Aufgabe der Metaphysik sei, die Erscheinungen als solche zu erklären (im modernen Sinne). Die *σοφία* behandelt die unveränderlichen Prinzipien und Gründe der Phänomene für sich; es ist die natürliche Folge der Lehre von der Existenz solcher höchsten Prinzipien, daß auch die Physik, die Wissenschaft von den Naturphänomenen und der Veränderung in der Welt, letzten Endes mit all ihren Methoden und Sätzen, mit ihrer ganzen „Erklärung" der Bewegung der sinnlichen Substanzen abhängt von der Leistungsfähigkeit der obersten metaphysischen Prinzipien, ohne doch darum selber Metaphysik zu sein, und ohne daß der Metaphysik die Lehre von der Veränderung aufgebürdet wird. Nichts weiter will der Satz in *A* 9, als der platonischen *διαλεκτική*, der Wissenschaft von den Ideen, den Vorwurf machen, daß ihre ontologischen Ergebnisse für den Physiker so gut wie gar keinen praktischen Wert haben. Es heißt doch Platon und Aristoteles merkwürdig verkennen, wenn man ihrer höchsten Wissenschaft die Bewegung als Objekt zuteilt, zumal bei Aristoteles, der die Scheidung von Bewegungswissenschaft und Seinswissenschaft theoretisch vollkommen vollzogen hat. Sollte Natorp sich auf *Θ* der Metaphysik berufen, so lautet die Antwort, daß es dort nur auf die Seinslogik der Bewegung abgesehen ist, nicht auf ihre raumzeitliche Phänomenalität und ihre „Gesetze" im modernen Sinn.

„Auffällig ist," fährt Natorp fort, „daß die Form ohne weiteres als vergänglich bezeichnet wird, wozu ich keine weitere Parallele finde." (p. 187.) Schon schol. cod. Reg. ad l. c. erklärt richtig: *πᾶν δ' ἔννλον εἶδος φθαρτόν*. Bonitz glaubte die Stelle nicht erst erklären zu brauchen; in der Tat ist die Deutung selbstverständlich für den, der die *αἰσθητὰ εἴδη* von de anima und das *εἶδος ἔνλῃ*

[1]) cf. auch de anima A 1, 403 b 14. Z 3, 1029 a 27 der Metaph.

μεμειγμένον aus de caelo *A* 9 kennt. Das letztere Kapitel beginnt mit einer langen Auseinandersetzung über den Unterschied zwischen der reinen Form und der an die Materie gebundenen Form. In letzterer Beziehung ist die Form vergänglich. Darüber handelt auch *Z* 15, 1039 b 20, *H* 3, 1043 b 15, *Λ* 1, 1069 a 31. Die Form des Dilemmas ist die geläufige: ist die Substanz gleich Materie? nein, denn diese ist nur *δυνάμει*; oder ist sie gleich Form? nein, denn diese ist vergänglich. Die Wahrheit heißt, daß sie die reine Form ist; daraus folgt, daß die vorhergehende „Form", die als vergänglich bezeichnet wird, die materielle Form, das geformte Konkretum bezeichnet. Gerade, daß sie als vergänglich genannt wird, ohne weiteren Zusatz, ist charakteristisch für die *ἀπορία*. Aristoteles will doch nicht sofort mit der Lösung, der Unterscheidung der sinnlichen und begrifflichen Form, hervortreten; das überläßt er dem Hörer, der zum Denken angeregt werden soll, ob er die Stelle findet, wo er sich dem anscheinenden Entweder — Oder entwinden kann. Jedenfalls haben wir Natorp gegenüber festzustellen, daß der Sinnenschein es ist, an welchem die Aporie entwickelt wird. Das Geistige, der Begriff ist *πρὸς ἡμᾶς ὕστερον*. Daß die *αἰσθητὴ μορφή* gemeint ist, zeigt außerdem 1060 a 17, wo *αἰσθηταὶ οὐσίαι* den *φθαρταί* gleichgesetzt werden.

Die mangelnde Übereinstimmung in der Fassung der folgenden Aporien ist auch Natorp aufgefallen, doch weiß er damit nichts Rechtes anzufangen. Dagegen ist ihm das Fehlen der 13. Aporie, die in *B* von dem *δυνάμει ὄν* handelte, ein Beweis für „die planmäßige Ausschließung der *ὕλη* aus der metaphysischen Untersuchung, indem dieser allein das stofflose Sein zufallen soll." (p. 187—188). Er bemerkt ferner, daß auch in *B* nicht die in der Vorbesprechung *B* 1 aufgezählten Probleme, darunter das von der *χίνησις* (996 a 11), sämtlich zur Diskussion gelangen, ohne doch daraus den so naheliegenden Schluß zu ziehen, daß also auch der Autor von *B* der Feindseligkeit gegen die Materie verdächtig ist. Die Vorlesungsschriftstellerei des Aristoteles ist fast ganz von den Absichten des Augenblicks, die meist didaktischen Erwägungen entspringen, geleitet. Hätte er eine sklavisch ans einzelne sich bindende Dublette zu *B* hergestellt, würden wir dieser mehr Glauben schenken? Gerade das hieße ihm eine schülerhafte Arbeitsweise zumuten. Wie wenig

mit dem argumentum ex silentio anzufangen ist, wissen wir aus der Platonforschung doch zur Genüge. Aber selbst die absichtliche Vermeidung der ὕλη in *K* zugestanden, so folgt daraus gar nichts gegen die Echtheit. Die Metaphysik handelt vom *χωριστόν*; wenn Natorp anders denkt, so liegt das an der falschen Stellung innerhalb des ontologischen Systems, die man bisher — dem Wert nach — den Büchern *ZHΘ* vindiziert hat. Darüber im nächsten Kapitel mehr.

K 3, 1061 a 18, wo von der Zurückführung aller Gegensätze zu je einer einzigen Wissenschaft die Rede ist, hat Bonitz auf die Anakoluthie der Konstruktion aufmerksam gemacht und eine Ungenauigkeit des Ausdrucks aufgezeigt. Natorp ist bei seinen Voraussetzungen über Unechtheit des *K* a priori geneigt, dem trefflichen Kenner Glauben zu schenken, wie oft er auch sonst ihn bestreitet. Hinsichtlich des Satzgefüges sei gesagt, daß ein ähnlicher mit *ἐπεὶ δέ* anfangender Satz, dessen Apodosis fehlt, einige Zeilen vorangeht, 1060 b 31. Analog wird auch *ἐπεὶ γάρ* ohne folgenden Hauptsatz gebraucht Rhet. *B* 25, 1402 b 26. Einen völlig entsprechenden Fall[1]) merke ich aus *E* 4, 1027 b 18—23 an, wo vorangehendem *ἐπειδή*, da eine längere Parenthese sich dazwischen schiebt, schließlich kein Nachsatz folgt oder doch nur ein solcher, der aus der syntaktischen Form ganz herausfällt. *καίτοι—γε* nähert sich bereits der Bedeutung von *ὅμως* im Nachsatz, wogegen Aristoteles es sonst nur am Satzanfang setzt. Wir müssen also mit *καίτοι—γε* die Parenthese eröffnen. Wäre das nicht, so läge überhaupt nichts Merkwürdiges vor[2]).

Soweit das Grammatische. Die „logische Anfechtbarkeit" der Stelle mit der *στέρησις* (Natorp p. 188) soll darin bestehen, daß a 25 *ὁ ἄδικος* fälschlich für *ὁ μήτε ἄδικος μήτε δίκαιος* steht. Der Zusammenhang ist folgender: Nicht alle Verhältnisse des Gegensatzes lassen sich, scheint es, auf das der Privation reduzieren. In Wahrheit sei dies aber doch möglich. Wenn z. B. bei dem Gegensatz von *δίκαιος* und *ἄδικος* es den Anschein habe, daß es noch ein Mittleres *(ἀνὰ μέσον τι)* gebe, d. h. einen Menschen, der nicht absolut ungerecht und *παράνομος* sei, aber doch auch wieder

[1]) Bonitz Ar. Stud. II, III p. 92.

[2]) Die Konjektur Luthes *ἔστω δή* für *ἐπεὶ δ' ἐστί* ist also überflüssig.

nicht gerecht, so könne man auf den ersten Blick zweifeln, ob hier eine Privation vorliege. Denn von der Privation des ganzen Begriffs sei ja keine Rede. Dann folgt die Erklärung dieser Art von Privation:

περὶ πάντα δὴ τὰ τοιαῦτα τὴν στέρησιν δεῖ τιθέναι μὴ τοῦ ὅλου λόγου, τοῦ τελευταίου δὲ εἴδους· οἷον εἰ ἔστιν ὁ δίκαιος καθ' ἕξιν τινὰ πειθαρχικὸς τοῖς νόμοις, οὐ πάντως ὁ ἄδικος ἔσται τοῦ ὅλου στερούμενος λόγου, περὶ δὲ τὸ πείθεσθαι τοῖς νόμοις ἐκλείπων πῃ, καὶ ταύτῃ ἡ στέρησις ὑπάρξει αὐτῷ (a 22—27). „Nicht in jedem Falle braucht der Ungerechte durch die völlige Privation des Begriffes charakterisiert zu werden, er braucht es vielmehr hinsichtlich des Gehorsams gegen die Gesetze nur einigermaßen an sich fehlen zu lassen." Darum aber, daß er nicht die Privation des ganzen Begriffes in sich darstellt, wird er, behaupte ich, doch nicht minder ein *ἄδικος* heißen. Seltsam, zu erwarten, daß man einen solchen, der „in einiger Hinsicht" sich gegen die Gesetze vergeht, glaubte einen *μήτε ἄδικος μήτε δίκαιος* nennen zu müssen. Nein, er ist nach griechischem Sprachgebrauch zum Ausdruck seiner teilweisen Privation durch das sogenannte *α* privativum gezeichnet und heißt *ἄδικος* so gut wie der, der die völlige *στέρησις* aufweist. Und gerade weil er ebenso in der Sprache genannt wird wie der andere, gerade und nur deswegen besteht für Aristoteles das vorliegende Problem. Sprache und logische Bedeutung decken sich anscheinend nicht genau. Allein Aristoteles macht darauf aufmerksam, daß im Fall der sprachlichen, äußeren Privation logisch ein Doppeltes möglich sei, völlige oder partielle Privation.

Im übrigen kommt es sprachlich gar nicht auf die Zahl der *ἀδικήματα* an, die jemand zur Last gelegt werden, sondern er kann auf Grund einer einzigen ungerechten Handlung *ἄδικος* heißen. Nur auf die Freiwilligkeit ist der Nachdruck zu legen, das ist der einzige Unterschied zwischen *ἀδικῶν* und *ἄδικος*[1]). Damit ist der Anstoß beseitigt, den Bonitz nahm, weil er *οὐ πάντως* nicht scharf genug gefaßt hatte. Es wird unterschieden zwischen dem *δίκαιος* und dem *ἄδικος*, dieser letztere Begriff zerfällt in die Unter-

[1]) cf. Eth. Nic. E 10 Anf. und E 10, 1136 a 1 f. Beachte *καθ' ἕξιν*, das an unserer Stelle dies Moment nur beim *δίκαιος* hervorhebt.

scheidungen des *ἄδικος πάντως* und *οὐ πάντως στερούμενος τοῦ ὅλου λόγου*. Dadurch entfällt auch Natorps Einwand vollkommen, der von einem logischen Verstoß spricht, „wie er nur einem Schüler zuzutrauen" sei.

In der Ausführung über die Axiome *K* 4 glaubt Natorp nachweisen zu können, daß der Verfasser aus den „in der Mathematik sogenannten Axiomen" des *B* „mathematische Axiome" gemacht hat. Mit diesen „mathematischen Sätzen" habe die Grundwissenschaft jedoch in Wahrheit natürlich nichts zu schaffen. Als Beweis dient ihm, daß der Autor von *K* 4 als Exempel den Satz benutzt: Gleiches von Gleichem subtrahiert, gibt Gleiches. Allein gerade das Gegenteil beweist dies Beispiel. Gerade dies scheinbar ganz einseitig mathematische Axiom hat Aristoteles hier herangezogen, um zu zeigen, daß zwar die Mathematik es vorzüglich anwendet, daß es jedoch eine viel weitere Geltung hat als die bloß mathematische; gilt es doch von allem Quantitativen schlechthin. So steht 1061 b 21: *κοινὸν μέν ἐστι περὶ πάντων τῶν ποσῶν, ἡ μαθηματικὴ δ' ἀπολαβοῦσα περί τι μέρος τῆς οἰκείας ὕλης ποιεῖται τὴν θεωρίαν*. Die *οἰκεία ὕλη* (scil. *τῶν μαθηματικῶν*) sind die Linien, Flächen, Körper, Zahlen usw. Auf je einen bestimmten Teil von ihnen, z. B. auf die Linien und Figuren in der Ebene wendet die Geometrie das genannte Axiom an, ohne Rücksicht auf die übrigen Anwendungsmöglichkeiten desselben. Aber auch auf nicht mathematische *ποσά*, die sinnlichen Quanta bestimmter Stoffe etwa, ist der Satz anwendbar. So faßt ihn z. B. die Physik.

Erforschen nun diese beiden das Axiom nach seiner Geltung hin, oder eine von ihnen? Nein, vielmehr fällt diese Aufgabe der Philosophie zu, welche *περὶ τῶν ἐν μέρει μὲν . . . οὐ σκοπεῖ, περὶ τὸ ὂν δ' ᾗ ὂν τῶν τοιούτων ἕκαστον θεωρεῖ* (b 25). Verkehrt ist die Annahme, als bezögen sich irgendwelche Axiome, weil nur auf Quantitatives, so auch nur auf Mathematisches, weil die Mathematik vom Quantitativen als solchen handele (cf. 1061 a 32). Denn ausdrücklich unterscheidet *K* 4 die zweifache Beziehung in der Betrachtung des Axioms. Einmal wendet es die Mathematik an, nämlich insofern es auf die drei Raumdimensionen (*ᾗ συνεχὲς αὐτῶν ἕκαστον ἐφ' ἓν ἢ δύο ἢ τρία*) bezogen wird, und aus ihm wie aus anderen Axiomen leitet der Mathematiker apodeiktisch

die *συμβεβηκότα* ab, die Bestimmungen, die seinen Objekten wesentlich zukommen. Anderseits bildet das Axiom ein Objekt der Metaphysik, die es in seiner Seinsbeziehung und -bedeutung und lediglich in dieser erfaßt. Wie kann es Natorp „befremden, daß das Axiom nicht der Mathematik zugewiesen wird", wo doch anal. post. *A* 11, 77 a 26 steht: *ἐπιζουγνοῦσι δὲ πᾶσαι αἱ ἐπιστῆμαι ἀλλήλαις κατὰ τὰ κοινά* (scil. *ἀξιώματα*) und noch deutlicher die negative hieraus sich ergebende Konsequenz 77 b 5: *περὶ δὲ τῶν ἀρχῶν λόγον οὐχ ὑφεκτέον τῷ γεωμέτρῃ ἢ γεωμέτρης· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν*. Ergebnis: Die Einzelwissenschaften verwenden die Axiome, ohne sie selbst zum Gegenstand ihrer Untersuchung zu machen.

Das Axiom Gleiches von Gleichem gibt Gleiches, gehört also praktisch der Mathematik und anderen Wissenschaften an, theoretisch nur der ersten Philosophie, die es allgemein betrachtet (cf. Met. *K* 4, 1061 b 18; 1061 b 24; b 25—26). Verwechslung der in der Mathematik so benannten Axiome mit mathematischen Axiomen scheint mir ausgeschlossen, weil der Unterschied zwischen logischen und mathematischen Axiomen bei Aristoteles nicht bloß „nicht völlig klar", sondern gar nicht vorhanden ist. *Γ* 3, 1005 a 19 beweist, daß von einem solchen Unterschied nicht die Rede ist. Aristoteles nennt die Grundsätze bald *κοιναί* bald *ἀξιώματα*, letzteres mit einer Bezeichnung, „die der mathematischen Terminologie entlehnt ist". Daraus soll man jedoch keinen inhaltlichen Unterschied konstruieren. Will Natorp einen solchen zwischen mathematischen und nichtmathematischen Grundsätzen begründen, so wird er widerlegt durch anal. post. *A* 11, 77 a 30, wo beide Arten in einem Atem als *κοιναί* genannt werden, ebenso wie in *K* 4, wo Natorp das „mathematische" Axiom als Beispiel beanstandet. Seine Ausstellungen erweisen sich somit als unhaltbar. *K* 4 ist ein gut aristotelischer Gedankengang.

Weiter findet Natorp (p. 190) gegen *K* 6 einzuwenden zu 1063 a 10—17: „*τὰ δ᾽ ἕτερα* sind in beständigem Wechsel begriffen; danach darf man die Wahrheit nicht entscheiden, die vielmehr nur aus dem beständig sich Gleichbleibenden zu gewinnen ist. Die Parallelstelle sagt etwas anderes, viel Unschuldigeres: man soll nicht vom Sinnlichen, zumal von dem geringen Teile desselben, den man beobachtet hat, einen Schluß auf das überhaupt Existierende ziehen...

Es gibt nämlich auch ein Unwandelbares, selbst im Sinnlichen: den *οὐρανός*. Daß im Irdischen, Vergänglichen überhaupt keine Wahrheit zu finden sei, daß das Wahre ausschließlich im Unwandelbaren, Kosmischen gesucht werden müsse, scheint mir ein auffällig unaristotelischer, fast platonischer Gedanke zu sein."

Bei näherem Zusehen erweist sich diese Auslegung der Stelle als ganz unhaltbar. Wo steht an unserer Stelle zunächst, daß es im Irdischen, Veränderlichen gar keine Wahrheit gibt? Es heißt zwar 1063 a 11: „Überhaupt ist es unsinnig, aufgrund der Tatsache, daß sich offenbar das Irdische verändert und nie in demselben Zustande beharrt, aufgrund dieser Tatsache über die Natur der Wahrheit abzuurteilen." Dann fährt Aristoteles fort: „Man sollte nämlich lieber sein Urteil auf dasjenige gründen, was sich immer gleich verhält und keinem Wechsel unterliegt. Von solcher Art ist z. B. das Kosmische." Steht aber denn in diesen Worten, daß das Wahre ausschließlich im Kosmischen zu finden sei? Offenbar ist der Gedankengang dieser: Wenn die Gegner denn nun einmal, ihrer Voraussetzung folgend, daß nur das Wahrgenommene sei, nur auf diese subjektive Sinnenanschauung ihre Erkenntnislehre gründen wollen, so könnte selbst die sinnliche Welt sie schon belehren, daß sie falsch berichtet sind; ist doch der Kosmos, der *οὐρανός*, nach Aristoteles ewig und unveränderlich, obgleich er wahrnehmbar ist!

Ist dem so, so muß man geradezu erwarten, daß nach Ansicht des Autors von *K* 6 zwar nicht im Sinnlichen, aber doch sonst wie auch hier im Irdischen, Vergänglichen Wahrheit zu finden sei, nicht aber „ausschließlich" im Kosmischen. In der Tat folgt ein paar Sätze später die Erklärung (1063 a 22): „Und gesetzt selbst, in Hinsicht auf die Quantität fließe das Irdische beständig und sei in steter Bewegung, und man wolle dies annehmen, obwohl es ja natürlich nicht wahr ist, weshalb sollte das Irdische nicht in Hinsicht auf die Qualität beharren? Denn ein Hauptgrund zu der Behauptung, daß sich das Entgegengesetzte von einem und demselben Objekt prädizieren läßt, liegt in der Annahme, die Quantität beharre nicht an den Körpern, weil dasselbe zugleich vier Ellen lang ist und auch wieder nicht. Allein die Wesenheit beruht auf der Qualität; diese aber gehört der bestimmten Natur an, während die Quantität der unbestimmten angehört." Man

sieht, es ist weder etwas an der Behauptung Natorps, die Wahrheit sei „nur" im Kosmischen zu finden, noch an der, der Gedankengang sei unaristotelisch, noch an der dritten, der Autor von *K* 6 neige zum Platonismus. Widrigenfalls athetiere man zuerst einmal die Sätze 1063 a 22—28, die oben stehen.

Natorp kritisiert dann 1063 b 25 die Lehre, welche dort dem Anaxagoras zugeschrieben wird, daß *ἐν ἅπαντι πᾶν ὑπάρχει μὴ δυνάμει μόνον, ἀλλ' ἐνεργείᾳ καὶ ἀποκεκριμένον*. Die Wiedergabe dieser Lehre sei falsch und widerstreite dem, was Aristoteles darüber berichte. *ἀποκεκριμένον* bedeute so viel wie „geschieden" oder „seinem reinen, unvermischten Wesen nach"; was der Behauptung, alles sei in allem gemischt, widerstreite. Dagegen anerkennt Natorp *ἐνεργείᾳ* unter vergleichender Heranziehung von *Γ* 5, 1009 a 27 f., wo dem Anaxagoreischen Mischungsbegriff der Vorwurf gemacht wird, daß er übers Ziel schieße, indem er das, was potentiell in der *μίξις* vorhanden sei, aktuell in ihr stecken lasse.

Es ist leicht zu zeigen, daß *ἀποκεκριμένον*, an dem Anstoß genommen wird, zu *ἐνεργείᾳ* gar nichts Neues fügt, sondern mit *ἐνεργείᾳ* synonym gebraucht wird. Es ist das Allbekannte. Met. *Θ* 6, 1048 b 3 heißt es: *ἐνέργεια πρὸς δύναμιν, ὡς τὸ ἀποκεκριμένον ἐκ τῆς ὕλης πρὸς τὴν ὕλην*. *ἀποκεκριμένον* ist wie *ὡρισμένον* oder *ἀφωρισμένον* bei Aristoteles das Bestimmte, im Sinne der Aktualität des Seins. Das zeigt Meteor. *B* 9, 369 b 28: *ἀποκεκριμένον τε γὰρ ἀναγκαῖον εἶναι τὸ αἴτιον ἀεὶ καὶ ὡρισμένον*. Mit *ἐνέργεια* zusammen steht das synonyme *ἀφωρισμένος* Met. *Θ* 6, 1048 b 5: *ἐνέργεια ἀφωρισμένη*, und den direkten Gegensatz zur *δύναμις*, in vollständiger Synonymität mit *ἐνέργεια*, bildet es Phys. *Γ* 8, 208 a 6 und Met. *B* 5, 1002 a 23. Damit dürfte auch die mit *ἐνεργείᾳ* synonyme Bedeutung von *ἀποκεκριμένον* an unserer Stelle erklärt sein. Daß aber *ἐνεργείᾳ*, nicht bloß *δυνάμει* bei Anaxagoras alles in allem sei, steht auch in dem von Natorp anerkannten *Γ* 5. Somit fällt sein Verdikt daß wir an der betreffenden Stelle einen zwar richtigen, aber von Aristoteles eigner Wiedergabe abweichenden, ja ihr widersprechenden Gedanken haben, ohne weiteres dahin.

Am Schluß von *K* 8 wird es abgelehnt, von dem *κατὰ συμβεβηκός* und dem *ὡς ἀληθὲς ὄν* eingehend zu reden, da dies nicht hergehöre. Denn das *ἀληθὲς ὄν* sei nur *ἐν συμπλοκῇ τῆς διανοίας*

καὶ πάθος ἐν ταύτῃ. Es gelte aber nicht die Gründe des in diesem Sinne Seienden zu erforschen, sondern es handle sich in der Metaphysik um das „außen Seiende" oder „außerhalb Seiende", das Abgetrennte (*περὶ δὲ τὸ ἔξω ὂν καὶ χωριστόν* cf. 1065 a 24). Natorp bestreitet nun, daß der Gegensatz des *ἔξω ὄν* und des *πάθος τῆς διανοίας* überhaupt aristotelische Anschauung sei und leitet das *ἔξω ὄν* unserer Stelle aus einer Mißdeutung des Schlusses von *E* 4 her, wo es heißt: *τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ μὲν ἀόριστον* (scil. *τοῦ συμβεβηκότος*) *τοῦ δὲ τῆς διανοίας τι πάθος, καὶ ἀμφότερα περὶ τὸ λοιπὸν γένος τοῦ ὄντος καὶ οὐκ ἔξω δηλοῦσιν οὐσάν τινα φύσιν τοῦ ὄντος* (*E* 4. 1027 b 34 f.). Das heißt also „sie haben es beide (Zufall und Wahrsein) mit dem zu tun, was man auch sonst unter dem Seienden versteht und bezeichnen nicht eine Art des Seienden, welche außerhalb ist".

Nach Natorp hat der mißverstehende Exzerptor von *E* 4 die *ἔξω οὐσά τις φύσις τοῦ ὄντος* als das außer uns Seiende genommen und dieses dem Sein drinnen gegenübergestellt. Allein sehen wir selbst zu! Aristoteles geht in *K* 8 aus von dem *πάθος τῆς διανοίας*, als das er die Wahrheit erkennt. Er unterscheidet von dieser Affektion der Seele, d. h. des diskursiven Denkens, das gedachte Objekt, und seiner realistischen Anschauung von der Erkenntnis folgend nennt er es *ἔξω ὄν*, nämlich *ἔξω τῆς διανοίας*. Z. B. Gott ist der Vorstellung nach potentiell im Denken des Menschen, aber der Gott, den der Mensch denkt, ist doch *ἔξω τῆς διανοίας*. Aber er ist noch nicht im Raume (weil *ἀμέγεθές τι*): also nicht dieses soll *ἔξω* besagen. Ähnlich werden *τὰ ἔξωθεν* dem seelischen Vorgang der Wahrnehmung de anima *B* 417 b 27—28 gegenübergestellt, nur daß es sich an unserer Stelle nicht um Wahrnehmungs-, sondern um Denkobjekte handelt, um das Sein, welches unabhängig von unserem Denken existiert: *ἔξω ὂν καὶ χωριστόν*. In dem Satze *E* 4 versteht Aristoteles unter der *ἔξω οὐσά τις φύσις τοῦ ὄντος* eine Art des Seins, welche außerhalb oder neben der Substanz existierte. Er behauptet, daß das *ὡς ἀληθὲς ὄν* als bloßes *πάθος τῆς διανοίας* nicht als besondere, dem Sein der Substanz koordinierte Gattung des Seienden gelten könne.

Es ist nun ein einleuchtender psychologischer Vorgang, daß ein Lehrer, der einen Gedankengang wie diesen in *E* 4 zum zweiten

Male vorträgt, ihn einmal von einer ganz anderen Seite her anpackt. So hier Aristoteles. Er hat den Gedanken des *E* 4 in *K* 8 nicht verfälscht, verdorben, er hat ihn umgekehrt. *E* 4 geht er aus von dem Vorhandensein des Denkvorgangs einerseits, der Existenz des substanziellen Seins anderseits. Er stellt daraus negativ fest: Der genannte Denkvorgang bezeichnet kein besonderes selbständiges Sein, er ist nicht *ἔξω τοῦ ὄντος, τῆς οὐσίας*. *K* 8 umgekehrt positiv: es steht fest, daß das *ὡς ἀληθὲς ὄν* ein Denkvorgang ist, daß ferner die Seinslehre nicht mit Denkvorgängen, sondern mit selbständigem Sein zu tun hat. Daraus folgt, daß sie auf ein anderes Sein geht als auf dasjenige des *ὡς ἀληθὲς ὄν*, welches *ἔξω τῆς διανοίας* ist, nämlich das *χωριστόν*, die Substanz. *ἔξω* bezieht sich also *E* 4 auf die Substanz, das Sein, *K* 8 auf das Denken. Vom Standort des Seienden aus (*E* 4) fällt das Denken in dieses hinein (*οὐκ ἔξω*), vom Standort des Denkens aus (*K* 8) fällt das Seiende nicht mit diesem zusammen, sondern liegt jenseit desselben, selbständig (*ἔξω ὄν, χωριστόν*). Bestreitet also Natorp *K* 8 den Gegensatz von „im Denken" und „außerhalb des Denkens", so muß er konsequenter Weise auch *E* 4 denjenigen von „innerhalb des Seins" und „außerhalb des Seins" anfechten. Denn wie *K* 8, so entbehrt auch der in *E* 4 durchaus der Parallele. Die Frage kann doch nicht sein, ob sich ein kräftiger Gedanke sonst noch irgendwo bei Aristoteles findet oder nicht, und man könnte zahllose Lehren oder Sätze athetieren, wenn alles nur durch mehrfaches Vorkommen sich als echt erweist; die Frage lautet vielmehr, ob sich der Gedanke mit der Lehre verträgt oder nicht, und selbst da ist Vorsicht am Platze. Oder was würde Natorp mit der aristotelischen Lehre von der Urzeugung der *ὀστρακόδερμα* anfangen, die doch der metaphysischen Bedeutung und Konstanz der Gattung und ihres in der Kontinuität der Erzeugungen sich gleich bleibenden Wesens offenbar ins Gesicht schlägt?

Ich darf hoffen, mit der oben gegebenen Auffassung die Stelle zum ersten Male richtig erklärt zu haben. Daß die Bonitzsche Erklärung allzu gläubig den antiken Kommentatoren folgt, wenn sie (a. a. O. 294[1]) die beiden *ἔξω* unterschiedslos im räumlichen Sinne

[1]) cf. auch ind. Arist. 262—63, schol. cod. Reg. in Arist. t. V. ed. Berol. p. 798 a 1, sowie [Alex.] in met. 666, 33 Hayduck.

faßt als *ὄν ἐν τῳδὶ τῷ τόπῳ*, habe ich wohl zugleich oben erwiesen. In *E* 4 *ἔξω* auf ein räumliches Außerhalbsein zu beziehen ist schon darum ausgeschlossen, weil mit dem Wahrsein auch der Zufall alsdann gemeint wäre; denn von *ἀμφότερα* ist ja die Rede. Es würde heißen: der Zufall bezeichnet keine Art des Seins, die räumlich außerhalb der Substanz läge (wenn man *τοῦ ὄντος* von *ἔξω* abhängig denkt), oder (wenn *ἔξω* absolut gefaßt würde): er bedeutet kein Sein in der realen Außenwelt. Das erstere ist Unsinn, das zweite ist nicht die aristotelische, sondern die spinozistische Lehre vom Zufall[1]). Ebenso wie in *E* 4 ist *K* 8 an die räumliche Ausdehnung nicht zu denken. Die Behandlung des *ὡς ἀληθὲς ὄν* in *K* 8 weicht also nur im Ausgangspunkt der Betrachtung, nicht in der Sache selbst von *E* 4 ab.

Die Bedenken und Einwände Natorps haben wir so wohl ohne Ausnahme behoben. Für das einzelne ließen sich die Belege leicht ins Große mehren. Doch glaube ich mit der getroffenen Auswahl der Sache genügt zu haben. Aus dem geführten Nachweis ergibt sich, daß die Gedanken, die in *K* 1—8 vorgetragen werden, durchaus streng aristotelisches Gepräge tragen. Von einem platonisierenden Standpunkt des Autors kann absolut keine Rede sein.

Es folgt aber noch mehr. *K* 1—8 enthält so zahlreiche eigenartige Wendungen im Gedankenfortschritt, verfügt über eine so klare, scharfe Dialektik, arbeitet den aristotelischen Satz, daß im eigentlichsten Sinne nur die unsinnlichen, abgetrennten Substanzen zur Grundwissenschaft gehören, so zielbewußt und deutlich heraus, daß nur das souveräne Bewußtsein des Schöpfers dieser philosophischen Wissenschaft die Linien und Grenzen des Baues so unbeirrt und sicher ziehen und abstecken konnte. Das Eigene in diesen Kapiteln darf man doch auch nicht gerade für ihre Unechtheit geltend machen, zumal dieses Eigene sonst als gut aristotelisch akkreditiert ist. Wir haben somit das Recht, *K* 1—8 als vollgültige Quelle aristotelischer Philosophie zu betrachten und zu benutzen.

Es gibt jedoch noch einen Einwand anderer Art, den wir auch besprechen müssen, es ist der L. Spengels betreffs der stilistischen

---

[1]) Spin. eth. I schol. 1 ad pr. XXXIII res aliqua nulla alia de causa contingens dicitur nisi respectu nostrae cognitionis. Also *πάθος τῆς διανοίας*.

Form der Kapitel. Zwar ist an dem Ausdruck und der Ausdrucksfähigkeit der Abhandlung nichts zu finden, was nicht die Signatur des Stagiriten trüge. Doch etliche feinere Beobachtungen der Statistik zeigen uns, daß die bei Aristoteles sonst nicht begegnende Partikelverbindung *γε-μήν* hier mehrfach unterläuft. Sie ist angewandt 1060 a 5, 1060 a 17, 1060 a 20, 1060 b 3, 1060 b 12, 1061 b 8, 1062 b 33. Spengel genügte der Grund zur Athetese. Das kritische Gewissen der Späteren glaubte dann zu diesen äußeren noch die inneren Gründe gesellen zu müssen, die wir oben beseitigt haben. Also stehen wir zum zweiten Male vor der Frage, ob wir auf sieben *γε μήν* hin *K* 1—8 verdammen wollen. Schon Zeller gab zu bedenken, daß nach Eucken (de Ar. dicendi ratione, Gött. 1866, I p. 16, 33) *δέ γε* nur in der Metaphysik, Physik, Politik vorkommen, *τε—τε* fast nur in der Ethik und Politik. Ihm folgt der neueste Darsteller der aristotelischen Philosophie, der französische Scholastiker Piat (Aristoteles, übersetzt Berlin 1907 p. 1 Anm. 1).

Immerhin scheint mir der Unterschied doch noch beträchtlich. Ich unterscheide daher zwischen der Echtheit des Inhalts und der Form. Da ich erstere bewiesen habe, so bleibt das Problem der letzteren. Wenn wir berücksichtigen, was die Begriffe des Schuleigentums und des *ὑπόμνημα* für die akroamatische Schriftstellerei des Aristoteles bedeuten, so kann uns die Lösung nicht zweifelhaft sein. Nicht als ob wir in den Lehrschriften einzig oder auch nur großenteils *ὑπομνήματα* zu erblicken hätten. Das wird die Behandlung dieser Fragen im zweiten Teil der Untersuchung erweisen. Aber es finden sich unter diesen Schriftenmassen auch *ὑπομνήματα*, die von Schülern zu ich weiß nicht welchen Zwecken für den Meister angefertigt worden sind und nachher unter seinem Nachlaß kursieren, teils weil Aristoteles sie unter seine Vorlesungspapiere aufgenommen hatte, teils weil spätere Redaktion des Nachlasses sie diesem eingegliedert. Das ist das *συναγαγεῖν τὰς οἰκείας ὑποθέσεις*, das Porphyr von Andronikos berichtet.

Da sich diese Art der philosophischen und überhaupt der wissenschaftlichen Produktion innerhalb der festbegrenzten Schulkreise hält, so sind die Unterschiede der äußeren Autorschaft schwach und irrelevant. Es kommt auf den Gedanken an. Wo wir vom „geistigen Eigentum" des Schülers reden würden, da erkennt antike

Großzügigkeit den Gedanken des Meisters wieder, und so wird der Schüler zum ἐξηγητής, seine Umformung der Sätze und Lehren des Meisters aber zählt unter die Werke des Großen, des Schöpfers, nicht des Nachschaffenden. Wo dies erst nach dem Tod des Lehrers geschieht, reden wir Modernen von unecht. Wo aber der Lehrer selbst das ἐπόμνημα zu dem Seinigen schlug, wie es bei *K* 1—8 angenommen werden darf, da sollen wir nicht von Unechtheit der Form reden, wenn diese nur in sieben γε-μή-ν das philosophische Selbst des Schreibers verrät.[1]) Wenn moderne Studenten dem Professor saubere Nachschriften oder Auszüge aus ihren Vorlesungen zum Geschenke machen, und der diese Papiere wieder zu Vorlesungszwecken mitverwertet, sagt man doch auch nicht, unter seinen Papieren fände sich Unechtes. Da aber *K* 1—8 der Niederschlag einer von *BΓE* in mancher Beziehung abweichenden Vorlesung, und doch Dublette zu diesen Büchern ist, so ist anzunehmen, daß um eben dieser Abweichungen willen Aristoteles diese Papiere aufbewahrt hat. So dürfen wir uns denn wohl bei dem Echtheitsmaßstabe der peripatetischen Schule und ihres Urhebers beruhigen.

Wir sehen an dem Beispiel von *BΓE* und *K* 1—8 die Abweichungen mehrerer aristotelischer Vorlesungen über das gleiche Thema voneinander. Die Anordnung der Probleme ist verschieden, manches muß weggelassen worden sein, manches ist neu hinzugetreten. Einzelne Gedanken werden von anderen Seiten beleuchtet. Bedeutende Gesichtspunkte sind stärker hervorgearbeitet. Auch die Voraussetzungen über das Vorhergegangene sind verschieden. Jedenfalls wurde, wenn die Ideen in *K* 1—8 schon als vorher widerlegt vorausgesetzt werden, nicht der Inhalt von *MN* hinterher gelesen. Daß die Vorlesung, deren Repräsentant *K* 1—8 ist, kürzer war als die, deren Vertreter *BΓE* sind, berechtigt uns nicht die äußerliche Vergleichung ihres Umfangs anzunehmen, sondern nur die letztere Beobachtung. *K* 1—8 stammt aus der Zeit des noch nicht um *MN* erweiterten Vorlesungskursus. Ebenso fällt es nach der Vergleichung mit dem Schluß des *E*, dessen Einschub über die Wahr-

[1]) Natürlich kann man den Satz nur soweit ausdehnen, als solche Schriften wahrhaft vollgültige Zeugnisse des aristotelischen Geistes sind, nach Form und Inhalt. Das kann man von *K* 9—12, von hist. an. IX, von de spiritu oder de plantis nicht sagen.

heit in der Erkenntnis der ἀπλᾶ und τί ἐστιν und ihre spätere Behandlung *K* 8 noch nicht kennt, vor die zweite Fassung von *E* 4, ein Schluß, der nicht zu gewagt ist, da diese Fassung von solcher Tragweite ist, daß sie nicht mehr verschwinden konnte, nachdem sie einmal entstanden war. Natürlich ist bei *BΓE* und *K* nicht an die beiden Vorlesungen zu denken, die bei den Dubletten *A* 10, *E* 4, *M* 4—5, *Z* 12 zugrunde gelegen haben. Wie oft wird Aristoteles über Metaphysik gelesen haben! Das alles sind Niederschläge einer größeren Menge von Vorlesungen; die Zahl kümmert uns nicht.

4. Kapitel.

Die zusammenhängenden Stücke.

Bei der kritischen Scheidung der verschiedenen Bestandteile unserer Metaphysik schienen uns bisher lauter kleinere Stücke und Komplexe aus dem überlieferten Schriftenaggregat sich herauszulösen, die jedem Kompositionsgesetz widersprechen und die Metaphysik als bloße, mehr oder minder zufällige Sammlung wissenschaftlicher Papiere charakterisieren. Indes diese Bezeichnung wäre doch unzulänglich, da sie wichtige Erscheinungen unberücksichtigt läßt. In erster Linie verdient das Problem der zusammenhängenden Stücke, ihrer ursprünglichen Beschaffenheit und Bestimmung unsere Aufmerksamkeit. Als solche gelten seit Brandis-Bonitz die Bücher A—Θ mit Ausschluß der den regelrechten Verlauf der Untersuchung störend unterbrechenden Stücke α und Δ. Bei aller Verschiedenheit der Ansichten über die späteren Bücher, die man meist für minder wichtig, für minder eng zur Hauptreihe der Bücher A—Θ gehörig ansah, zum Teil auch für unecht erklärte, erfreute die Hauptreihe selbst sich einmütiger Anerkennung. An ihrer inneren Geschlossenheit, ihrem zielsicher fortschreitenden Gedankengang sind ernstliche Zweifel wohl kaum jemandem aufgestiegen. Wir treten jetzt an ihre Prüfung heran, indem wir die Untersuchung über die allgemein als Fremdkörper aus dem Zusammenhang verwiesenen Bücher α und Δ auf das folgende Kapitel verschieben. Zunächst versuchen wir noch einmal die Einheit der Hauptreihe an den wichtigsten Punkten klarzustellen.

A beginnt mit der Frage nach der Entstehung und nach dem Wesen der Philosophie. Der wissenschaftliche Mann ist der empirische Ausgangspunkt der Untersuchung. Er kennzeichnet sich durch allseitiges Wissen. Dies verleiht ihm weniger die Kenntnis unendlich vieler Einzelheiten als die Erkenntnis, die Vertrautheit

mit dem Allgemeinen. Das Allgemeine ist das eigentliche Medium der Wissenschaft. Es vermittelt die Einsicht in die Gründe der Dinge. Um diese vor allem ist es der Wissenschaft zu tun. In der Physik hat sich dem Aristoteles eine Vierzahl von Gründen ergeben. Ob es außer ihnen noch weitere Arten gibt und welche, soll die Übersicht über die Anschauungen aller bedeutenden früheren Denker über das Prinzip des Grundes lehren. Nachdem festgestellt ist, daß auch sie keine andere Art des Grundes aufzubringen wissen, folgt die Kritik ihrer Lehren unter dem Gesichtspunkt der zulänglichen Erklärung aller und jeder Welterscheinung, darunter die berühmte *A* 9. Daß *A* 10 nicht als Überleitung zu *B* gelten darf, daß es nur scheinbar den Abschluß des Buches ausmacht, ist im ersten Kapitel erwiesen worden.

B nimmt einen neuen Anfang. Das Fehlen der Überleitung ist keine Instanz gegen die Absicht des Aristoteles, diese Partien einander folgen zu lassen[1]). *B* geht von dem Gedanken aus, daß es für den philosophischen Wanderer geboten sei, bevor er sich auf den Weg mache, sein Ziel scharf ins Auge zu fassen. Diesem Zweck dient die Sammlung von 15 Grundproblemen der theoretischen Wissenschaft, deren dialektische Vorerörterung den Inhalt des *B* bildet. Davon unten mehr. Klar ist, daß beide Bücher eine Einleitung geben wollen, aber auch *Γ* und wie zu zeigen *E* zählen zur Einleitung in die Metaphysik. Die Kardinalerkenntnisse des *Γ* entsprechen den beiden ersten schweren Fragen, die das *B* aufrollt. Ist es eine und dieselbe Wissenschaft, die von den sämtlichen Prinzipien des Seienden handelt und handelt sie auch von den Prinzipien des Beweisens? Aber dazu nimmt *Γ* gleich auch schon die dritte Grundfrage des *B* und die vierte vorweg: gibt es für alle Arten der Wesenheiten nur eine einzige Wissenschaft, und wenn ja, hat sie lediglich von den Wesenheiten zu handeln oder auch von deren wesentlichen Bestimmungen, soweit solche aus ihrem Begriff direkt ableitbar sind? Die Probleme I, III, IV, die eng mit einander verwandt sind, finden sich *Γ* 1—2 gelöst. Zwar widmet sich jeglicher Art von Wesenheit eine besondere Wissenschaft, aber doch gibt es eine, die sie alle zum Objekte nimmt, nämlich die

[1]) Näheres hierüber im zweiten Teil der Untersuchung.

Metaphysik, welche sie rein nach ihrem Seinsgehalt erforscht. Sie untersucht das Seiende in der umfassenden Bedeutung seines Begriffs und entwickelt sowohl seine Prinzipien als auch seine Bestimmungen, sofern sie ihm als dem Seienden zukommen.

Die Hauptuntersuchung fällt aber (*Γ* 3, 1005 b 6—*Γ* Schl.) auf das zweite Problem: wenn die Metaphysik es mit allen Seinsprinzipien zu tun hat, ist sie dann wohl auch die Wissenschaft von den obersten Prinzipien des Beweisens? Die Antwort lautet bejahend. Die Axiome gelten für alles rein, sofern es ist. Also fallen auch sie der ersten Philosophie als Objekt zu. Das wahrhaft grundlegende, unerschütterliche Denkprinzip aller Wissenschaften aber ist der Satz des Widerspruchs. Ihn zu begründen oder alle scheinbaren Einwände, die man gegen ihn erheben könnte und erhoben hat, zu beseitigen, ist der Hauptteil des *Γ* von cap. 3 an bestimmt. Nachdem so die erste Philosophie eine Aufgabe, ein Objekt empfangen hat, nachdem ihr ein ehernes Fundament im principium contradictionis und dem verwandten principium exclusi tertii substruiert worden ist, steckt *E* 1 die Grenzen dieser Philosophie gegen Naturphilosophie und Mathematik ab und gibt damit erst die eigenliche Lösung des dritten Problems des *B*: die bewegten Wesenheiten der sinnlichen Substanzen fallen der Physik zu, die unbewegten, aber nicht abgetrennt für sich existierenden Wesenheiten sind Gegenstand der Mathematik; so bleiben für die erste Philosophie noch die unbewegten und abgetrennten, immateriellen Wesenheiten. Falls es deren geben sollte. Denn an ihrer Realität hängt die Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft. Gäbe es nur die sinnlichen Substanzen, die Gegenstand der Physik sind, so wäre die Physik die höchste Philosophie, Metaphysik aber wäre unmöglich. Kommt aber den Gedanken einiger Denker über ein unsinnliches, überzeitliches Sein, das jeder Berührung mit der Materie, dem vagen Sein der Möglichkeit enthoben ist, Wirklichkeit zu, dann müssen es die höchsten, die göttlichsten Dinge sein, davon die Metaphysik handelt; dann ist sie Theologie.

So läßt der Philosoph schon hier seine wahre Ansicht klar hindurchschimmern durch die dialektische Wirrnis. Dann greift er auf den Begriff des Seins zurück und entwickelt die Vielheit seiner Bedeutungen als Zufall, Wahrsein, Falschsein, Substanz und Sein

im Sinne der übrigen Kategorien, endlich das Sein als Mögliches und Wirkliches. Nach kurzer Charakterisierung der Begriffe Zufall, Wahrsein, Falschsein, wobei die aristotelischen Lehren vom Zufall und von der Wahrheit fast als Parerga miteinfließen, eliminiert er diese aus der Untersuchung, weil sie kein selbständiges Sein bedeuten wie die erste Kategorie. Auf diese gehen auch jene drei Arten des Seins zurück, gleich wie alle übrigen neun Kategorien ihr anhangen. Sie allein ist das wahre, in sich gegründete Sein, das Ansich, nur um ihre Prinzipien kann es sich handeln, wenn es hieß, die Metaphysik sei die Wissenschaft von den Prinzipien und Gründen des Seienden als Seienden.

Beschäftigt sich das ganze *E* mit der Abgrenzung und Bestimmung des Gegenstandes der Metaphysik, so zählt auch *E* noch mit zur Einleitung. Dies bestätigt sich, wenn wir Aristoteles im zweiten Teil dieses Buchs beschäftigt sehen, sich durch die Schar der Bedeutungen, die in dem Seinsbegriffe verborgen ruhten, bis zu dem einzig Ansichseienden, der *οὐσία*, hindurch zu ringen. Mit dem Übergang zur Substanz ist der Punkt gegeben, wo der Hauptteil der aristotelischen Grundwissenschaft einsetzen muß. *A* Einführung in die Entstehung und den Begriff der Metaphysik, auf *A* fußend die Einleitung *BΓE* mit Aufgabestellung, Grundlegung, Grenzbestimmung und endlich Bezeichnung ihres wahren Objekts. Neben dieser Einleitung die kürzere *K* 1—8, die Dublette der ersteren. An die Einleitung setzt der Hauptteil an. Der schon am Anfang von *E* 2 gegebenen Einteilung der Seinsbedeutungen entsprechend erörtern *ZH* zuerst die Lehre von der Substanz, *Θ* die von der Potentialität und Aktualität.

Z teilt die Unterschiede im Substanzbegriff vierfach: Substrat Wesensbegriff, Gattung, Allgemeines. Sie werden der Reihe nach besprochen und untersucht. Substrat ist für die Form ihre Materie, für die zufallende Bestimmung das Ansichsein, der Wesensbegriff. Stoff, Materie kann die Substanz nicht sein, denn der Stoff ist unbestimmt, sie aber ist ganz Bestimmtheit. Also wird sie Substrat sein im Sinne des Wesensbegriffes, der seine Akzidenzen trägt. Dieser enthüllt sich als die begriffliche Form, die dem Gegenstand, sofern er erscheint, immanente, in ihm sich entfaltende Idee. Ihr logischer Ausdruck ist der Begriff und seine Definition. Das Ver-

hältnis des Stoffs zum Begriff, ihr Zusammensein, ihr Getrenntsein, die Genesis ihres Produktes, der konkret gewordenen, erscheinenden Einzelheit, endlich die Bedeutung des Seins der Möglichkeit für die letztere behandeln *Z* cap. 4—9. *Z* 10—11 untersucht Aristoteles das Verhältnis zwischen den Teilen der Definition und denen des erscheinenden Objekts. Die Rekapitulation *Z* 11 Schl. faßt cap. 1—11 zusammen. Es folgt das zusammenhanglose, unvollendete Kapitel *Z* 12 über Einheit der Definition.

Z 13 nimmt einen neuen, heftigen Anlauf, die beiden letzten, noch ausstehenden Bedeutungen der Substanz werden herangeholt und dialektisch bearbeitet, das Allgemeine und die Gattung. Ihnen ist die Würde der Substanz, der wahren Wirklichkeit erst durch Platons Ideenlehre verliehen worden. Gegen Platon richtet sich daher der Nachweis der Kapitel 13—17, es komme dem Allgemeinen wie der Gattung nur die Bedeutung einer Bestimmung an der Substanz zu: das Allgemeine fällt unter die Kategorie der Qualität, nicht der Substanz. Substanz ist, so der Schluß des *Z*, das, welches die Elemente zu lebendig organischer Seinseinheit verbindet, also nicht ein Element unter Elementen, sondern die einende Macht, die sie alle hält und trägt. Diese Macht schreibt unter Denker der Form zu und nennt sie als solche Entelechie.

Handelte es sich schon im *Z* der Hauptsache nach um sinnliche Substanzen, so tritt das noch klarer im *H* zutage. Dort betont Aristoteles ausdrücklich, daß die Untersuchung sich lediglich auf die von allen Parteien anerkannten sinnlichen Substanzen beschränken solle. Ihre Wesensdefinition wird in den ersten Kapiteln des *H*, nachdem im zweiten Teil des *Z* die bisher angenommenen, unsinnlichen Substanzen als durch Trugschluß hypostasierte Allgemeinbegriffe abgewiesen worden sind, endgültig abgeschlossen, gleichzeitig die Materie nochmals einer selbständigen Besprechung gewürdigt. Aber auch in *Z* ist ja die Bedeutung der Materie bereits stark hervorgetreten, so z. B., um einige Partien herauszugreifen, *Z* 3, 1029 a 1—a 30, ständig *Z* 7—9 in den Untersuchungen über das Werden, dessen Grundlage die Materie von Ewigkeit her ist. In *Z* 10—11, den Darlegungen vom Verhältnis der Teile der Definition zu den Teilen des Gegenstandes, bemüht sich der Philosoph, wenigstens von der Definition der Form die materiellen Teile des „Dinges" fern-

zuhalten und mit dem reinen Begriff auszukommen. Dennoch muß er, nachdem er das quälende Problem 10, 1035 b 3 noch einmal aufgenommen hat, um das *ὕστερον ἢ πρότερον* der *μέρη εἴδους* und *μέρη ὡς ὕλη* von neuem zu prüfen, um jede Einseitigkeit zu vermeiden, mit einem „in gewisser Weise, in gewisser Weise auch wieder nicht" sich begnügen. (1035 b 4, b 11, b 20—23.)

Vollends problematisch scheint mir aber hinsichtlich der Materie das gesamte Ergebnis durch den Schlußabschnitt dieser ersten Hälfte des *Z*, c 11, 1036 b 21—1037 a 17 zu werden, der mit der Schlußmahnung an die Hörer anhebt: daß die Sache mit der Definition ihre Schwierigkeit hat, und den Grund dafür habe ich damit dargetan. *διὸ καὶ τὸ πάντ' ἀνάγειν οὕτω καὶ ἀφαιρεῖν τὴν ὕλην περίεργον.* Er kritisiert dann einen Vergleich des jüngeren Sokrates (des Akademikers), der offenbar das Verhältnis von Begriff und Materie bei den organischen Wesen nach Analogien aus dem Gebiet des Unorganischen und der Kunst deutete und so die Materie als irrelevanten Faktor hinzustellen suchte (1036 b 24). Dabei verschwimmt aber die Grenzlinie wieder, die vorher den beiderseitigen Machtansprüchen der Form und der Materie gezogen worden war, zumal durch die Worte *τὸ δ' οὐχ ὅμοιον* 1036 b 28—*μέρος* b 32. Überall wird hier die Materie stark herangezogen, vor ihrer Unterschätzung wird gewarnt. Dementsprechend stellt sie sich auch im *H* ein, wo fast ausschließlich von der Materie gesprochen wird, wenn man von der Rekapitulation (cap. 1) und dem Nachtrag (cap. 6) absieht. Selbst cap. 6 löst die Frage nach der Einheit der Definition durch die Deutung der Bestandteile der Definition als Form und Materie.

An *ZH* setzt *Θ* deutlich an, wie das Zitat am Anfang beweist: da schaut Aristoteles auf die Lehre von der Substanz zurück. An sie soll jetzt diejenige von der Potentialität und Aktualität angegliedert werden (1045 b 34). Die einfache Lektüre des *Θ* genügt, um zu überzeugen, daß hier ebenfalls die Potentialität und Aktualität der sinnlichen Substanzen im Vorgrund steht, deren Verhältnisse bekannter, uns zugänglicher sind[1]). Freilich zeigt sich gerade in

[1]) Die Forschungsmaxime ist *Z* 3, 1029 b 3 f. ausgesprochen. Daß überhaupt von einer Potentialität der unsinnlichen Substanzen geredet werden kann, wenn auch nur bei denen der Gegner, zeigt *N*.

Θ klar, was schon in Z heraustrat, der tiefere Sinn dieser Untersuchungen über die sinnlichen Substanzen. Es wird von der Potenz als physischem Vermögen zur Bewegung, die nicht kinetische, rein logische Dynamis unterschieden. Um sie soll es sich eigentlich handeln, um ihretwillen findet die kinetische Möglichkeit überhaupt Berücksichtigung (cf. Θ 6 Anf.). Das zeitliche, sinnliche Sein ahmt dem Ewigen nach, es sucht und sehnt sich, auch reine Energie zu sein. Denn das Ewige ist reine Energie.

Solche Andeutungen verraten, daß die Behandlung der sinnlichen Substanzen die Unmöglichkeit aufzeigen soll, bei den Einzelwesen und der bewegten Natur stehen zu bleiben. Sie weisen über sich selbst hinaus auf ein letztes, überzeitliches Ziel, ein höchstes Prinzip des bewegten Daseins. Ebenso sprach Z 11, 1037 a 10 f.: wir führten die Stelle schon oben einmal an. Die Bücher $ZH\Theta$ selbst aber weisen diese Aufgabe der Auffindung des obersten Seins einer anderen Untersuchung zu, wobei durch das bloße ἕτερον nicht festgestellt wird, ob noch in der gleichen Vortragsreihe wie der vorliegenden.

Wir haben hier alle Gründe, welche für die Zusammengehörigkeit von $ZH\Theta$ mit E sich finden lassen, in die fast von selbst fortschreitende Entwickelung des Gedankens hineingelegt. $ZH\Theta$ führen nach der Einleitung $AB\Gamma E$ die Untersuchung bis zu dem Punkte, wo sich unmittelbar der Übergang zu den unsinnlichen, unbewegten Substanzen, dem wahren Gegenstand der Metaphysik, anbahnt. Das heißt aber, auch sie sind im Grunde noch nicht „Ausführung", sondern, um nicht zu sagen Einleitung, „Vorbereitung" des Hauptteils, ebenso wie Γ—E.

Das gibt nun zu denken. Wir besitzen also nach der Bonitz-Brandisschen Anschauung streng genommen nur die vorbereitenden Vorlesungen zur Metaphysik zusammenhängend und vollständig. Denn das als geschlossenen Hauptteil zu nehmen, was wir an abgerissenen Stücken über unsinnliches Sein und an isoliert stehenden Büchern besitzen, wie I oder MN oder Λ 6—10, geht nicht an. Das sind alles nur kümmerliche Reste jener grandiosen Vorlesung, aber schon dem Umfang nach dürfen sie — in Vergleich gezogen mit der Einleitung und Vorbereitung — nicht als das corpus solidum des gesamten Vorlesungskursus gelten. In der Tat, das hat auch

nur Ravaisson behauptet, und einem solch harmonistischen Kritiker gegenüber müssen wir Vorsicht walten lassen.

Aber wir fragen weiter: können *ZHΘ* als Vorbereitung dieser späteren Bücher, können diese auch nur als Teile des Hauptteils angesehen werden? Sie nehmen zu den vorhergehenden Büchern *A—E* eine eigenartige Stellung ein. Es ist eine auffallende Tatsache, daß *M* und *N* die Bücher *ZHΘ* über Substanz und Aktualität verleugnen, daß kein Hinweis auf die „vorausgegangene" Behandlung der sinnlichen Substanzen sich darin findet, wohl aber für diese Dinge ausdrücklich auf die Physik verwiesen wird (cf. *M* 1 Anf.; über die richtige Deutung dieser Stelle, die auch durch *M* 9, 1086 a 23—24 bestätigt wird, cf. [Alex.] p. 723, 14—16 Hayduck, und Bonitz z. St.). Man könnte zu der Ausflucht greifen, vielleicht habe das keine prinzipielle Bedeutung, es sei Zufall; Aristoteles könne doch auch einmal auf eine andere Vorlesung verweisen. Das kann man zwar kaum zugeben, da man sich nicht auf Untersuchungen einer anderen Wissenschaft berufen wird, wenn man in der eignen die beste Auskunft findet, und die ausführlichste. Allein vollständig fällt dieser mögliche Einwand durch *M* 9, 1086 a 23—24, wo konstatiert wird — aber nur ganz nebenbei, wie etwas Selbstverständliches —, daß die sinnlichen Substanzen und deren Elemente einerseits in der Naturphilosophie abgetan sind, daß sie anderseits auch in die vorliegende *μέθοδος* (die der *πρώτη φιλοσοφία*, im Gegensatz zur oft so genannten *φυσικὴ μέθοδος*) nicht hineingehöre.

Was bedeutet das, nachdem doch *ZHΘ* lediglich von dieser Art des Seins gesprochen haben, noch dazu mit der ausdrücklich mitgeteilten Abzweckung der Vorbereitung auf die folgende (oder „spätere") Betrachtung der unsinnlichen Substanzen? Es ist gar nicht zu bestreiten, *MN* huldigen der Ansicht, der Gegenstand von *ZHΘ* gehöre gar nicht in die Metaphysik, sondern in die Physik, eine Ansicht, die man durchaus als aristotelisch anerkennen wird, da sie in den Büchern bis *E* und in *K* 1—8 die maßgebende ist und auch sogar von *ZHΘ* in gewisser Weise, ja eigentlich als die wahre Anschauung von den Aufgaben einer über die Physik hinausgreifenden, prinzipiellen Weltbetrachtung bezeichnet wird. Nicht allein in *E* 1, 1026 a 16, a 19 f., a 27—32 und in nicht metaphysischen

Schriften, sondern *Z* 11, 1037 a 10—17 und *Θ* 6, 1048 a 25—30 sogar wird die Existenz der Metaphysik, ihre Möglichkeit als Wissenschaft von der Existenz ewiger, unbewegter, abgetrennter Substanzen abhängig gedacht und erklärt, es wird in *Z* und *Θ* alle Untersuchung in betreff der bewegten Substanzen, die nicht ohne Materie angetroffen werden, an derjenigen über jene höchste Seinsform orientiert, auf sie gerichtet. Die Untersuchung des *Z* und *H* selbst würde an sich — nach ihren eignen Worten — nicht mehr als Naturwissenschaft sein. Sie charakterisiert sich also selbst als eine Art Vorhalle zum Adyton der Metaphysik.

Kann man also der Abweisung der Untersuchung über die sinnliche Welt in *M* 1 und *M* 9 nichts anhaben, so wird das Verhältnis des *M* und des aufs engste damit verknüpften *N* zu der bisher anerkannten „Hauptreihe" ganz unklar, was Bonitz weniger übersehen hat, als zu übergehen suchte. Er begnügte sich mit der Vermutung, Aristoteles habe später diese Schriften vereinigen wollen und sei darüber weggestorben. Das ist noch die alte, etwas mythisch gewordene Ansicht über die Entstehung der Metaphysik am „Lebensabend" des Philosophen [1]), dessen Seele sich aus der klaren Atmosphäre der naturwissenschaftlichen Forschung in die mystische, doch etwas greisenhafte Dämmerung des Metaphysischen erhob, wie manche es von Kant und Goethe sagen. Fehlen nur noch die Fledermäuse. In Wahrheit ist so nichts erklärt.

Gibt es denn, fragen wir zunächst, überhaupt eine Beziehung in *MN* auf die Bücher oder einige Bücher der „Hauptreihe"? Ohne Zweifel, da mehrfach auf die Probleme in *B* Bezug genommen wird. Da dieses Ignorieren von *Z*—*Θ* und die Beziehung auf *B*, die doch sämtlich derselben „Hauptreihe" angehören sollen, mindestens auffällig ist, so haben wir hier auf das Verhältnis der Probleme in *B* zu den späteren Teilen der Metaphysik im allgemeinen einzugehen.

Den Problemen hat man seit Syrian [2]), dem Sohne des Philoxenos, der zu *B* wie zu *M* und *N* eine Reihe von polemischen Unter-

[1]) Auch Zeller glaubt noch dem Asklepios, der es seinerseits einem anderen glaubt, dies Märchen, cf. Phil. d. Gr. II 2[3] 157—159.

[2]) Syriani Comm. in met. *BΓ* et *MN* ed. Kroll. Berol. 1902.

suchungen im Geist der Neuplatoniker — in Gestalt eines Kommentars — verfaßte, allzu wenig Beachtung geschenkt. Was stellen sie vor? Jedenfalls sind sie nicht, was man bei ihrer säuberlichen Einteilung in 15 Fragen vermuten könnte, eine Disposition des gesamten Vorlesungsstoffes der Metaphysik. Dazu wäre die Form des Problems die ungeeignetste. Aber ebensowenig sind sie quantité négligeable für den Interpreten, von Aristoteles hergesetzt eigens, weil sie mit dem Folgenden nichts zu schaffen hätten. Die *ἀπορίαι* sind eine Fixierung der metaphysischen Grundfragen, die hier nach mehreren Seiten hin rein dialektisch erörtert werden. Scheinbare und wirkliche Schwierigkeiten finden ihre Erwähnung, eine Lösung der Widersprüche wird selten angedeutet. Diese Probleme sollen den Stoff zu den folgenden Untersuchungen zusammenstellen und ordnen.

Bei der ungemeinen Verwirrung der ausführenden, aufbauenden metaphysischen Schriften von *Z* an müssen wir uns glücklich schätzen, in den Problemen eine vollständige Umzirkung dessen zu besitzen, was Aristoteles unter Problemen, Begriff, Aufgabe, Grenzen, Gegenstand und Methode dieser Philosophie verstand. Wovon handeln also die Fragen? Ich fasse hier der Reihe nach jede in eine kurze Aporie zusammen.

1. Können alle Prinzipien einer gemeinsamen Wissenschaft als Objekt zufallen?

2. Behandelt die gesuchte Wissenschaft auch die Prinzipien des Beweisens, die sog. Formalprinzipien?

3. Handelt die gesuchte Wissenschaft von sämtlichen selbständigen Wesenheiten oder nicht?

4. Handelt sie nur von diesen Wesenheiten oder auch von den ihnen wesentlich zufallenden Bestimmungen?

Diese vier Probleme betreffen die Konstitution einer Metaphysik als selbständiger philosophischer Disziplin. Es schließen sich elf weitere an, die sich auf die Gegenstände der Metaphysik beziehen.

5. Gibt es außer den bekannten sinnlichen Substanzen noch unsinnliche, wie etwa Ideen oder mathematische Objekte es sind?

6. Sind unter Prinzipien der Substanzen mehr ihre Gattungen oder ihre Elemente zu verstehen?

7. Sind es eventuell die höchsten oder die niedrigsten Gattungen?

8. In welchem Verhältnis stehen die Prinzipien und Elemente des Seienden zur Erkenntnis?

9. Bilden die Prinzipien der Zahl nach oder nur der Art nach eine Einheit?

10. Sind die Prinzipien der vergänglichen die gleichen wie die der ewigen Dinge?

11. Sind „das Seiende und Eine" als Prinzipien aller Dinge zu denken?

12. Besitzen Zahlen, Flächen, Punkte, Körper den Charakter der Substantialität?

13. Aus welchem Grunde hat man die Ideen als Prinzipien gesetzt?

14. Sind die Prinzipien potentiell oder aktuell?

15. Sind die Prinzipien als Einzelwesen oder als Allgemeines zu denken?

In den vier ersten Problemen — die wir im Gegensatz zu den 11 ausführenden oder Hauptproblemen die Einleitungsprobleme nennen wollen — wird in Übereinstimmung mit *AΓE* die erste Philosophie als Wissenschaft von den Prinzipien bezeichnet. Von welchen Prinzipien, sagen die übrigen Probleme. Auch sie handeln von Prinzipien, neun von ihnen mit unmittelbarer Nennung dieses Wortes, in Wirklichkeit alle, da die unsinnlichen Substanzen, von denen außerdem die Rede ist, ihren Vertretern auch entweder als Prinzipien gelten oder aus ebenfalls unsinnlichen Prinzipien abgeleitet werden, wie aus dem Groß- und Kleinen und dem Einen (cf. *N* 1 f.). Die sinnlichen Substanzen dagegen, welche als Objekt der Metaphysik im Einklang mit den Erklärungen der Physik und vieler Metaphysikstellen hier nirgendwo auftreten, haben weder für Aristoteles noch für die Gegner die Bedeutung des Prinzips. Wir fassen die Probleme kurz dahin zusammen: Welche unsinnlichen Substanzen gibt es, falls es deren überhaupt gibt, etwa die Ideen, Idealzahlen oder die mathematischen Objekte, das Seiende und das Eine? Und sind die Prinzipien dieser Substanzen die von den Philosophen genannten oder sind sie selbst Prinzip? Oder, falls jene nicht Prinzipien sind, gibt es eine ewige, unbewegte Substanz, und in welchem Sinne ist diese Prinzip?

Wenn nun die aristotelische Ontologie ihrem Begriff nach eine Prinzipienwissenschaft ist, entspricht dem Begriff auch die Wirklichkeit? Keineswegs. Will man sich nur die Mühe machen, zu verfolgen, wo sich denn in unserer Metaphysik die Lösungen der einzelnen Probleme finden, gewinnt man ein im Vergleich mit der Klarheit des *B* sehr verzerrtes Bild von der Ausführung, und vielleicht gerät man in Zweifel, ob wir auch nur den allergeringsten Teil der metaphysischen Vorlesungen besitzen. So viel in den Problemen des *B* von den Prinzipien die Rede ist, so wenig in den folgenden Büchern. Allerdings sind die vier ersten Probleme — sogar annähernd in der Reihenfolge des *B*, worauf indessen weiter kein Wert zu legen ist — *Γ* 1-*E* 1 gelöst. Sie gehören zusammen, da sie den Begriff und Umfang der Metaphysik festlegen und im principium contradictionis ihr ein festes Fundament geben. Die Einleitung, bestehend aus den Problemen in *B* und der Untersuchung und Lösung der vier von uns sogenannten Einleitungsprobleme in *Γ* und *E*, liegt also abgerundet und vollständig vor. Merkwürdigerweise zeigen sich *ΓE* auch äußerlich als eng zu *B* gehörig an, denn *Γ* 2, 1004 a 32—33 zitiert[1]) ausdrücklich *B* 2, 997 a 25, und *E* 1 bezieht sich mit den Anfangsworten *αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια ζητεῖται τῶν ὄντων δῆλον δ' ᾗ ὄντα* augenscheinlich wieder auf die Bestimmungen, die *Γ* 1 über Aufgabe und Gegenstände der vorliegenden Wissenschaft aufgestellt worden sind. Zudem ist gerade dieser Anfangssatz das rechte Stichwort für Charakter und Richtung dieses Buches: die Prinzipien des Seienden sind sein Richt- und Zielpunkt. Deutlicher noch redet *E* 1, 1026 a 16—22, wo direkt das Göttliche als Gegenstand bezeichnet wird.

Wenn nun *E* 2—4 zur Substanzlehre überleiten, so erwarten wir füglich die von der unsinnlichen Substanz (oder den unsinnlichen Substanzen, wenn die Ideen oder Zahlen mit Recht als solche angesehen werden), um so mehr als in den Problemen ebenfalls sogleich an die vier einleitenden die eigentliche Metaphysikfrage ohne jede Vermittlung, klar und unverhüllt, anschließt: gibt es neben den sinnlichen Substanzen unsinnliches Sein wie Ideen oder Zahlen?

---

[1]) cf. Bonitz a. a. O. 181; *ὅπερ ἐν ταῖς ἀπορίαις ἐλέχθη* und *τοῦτο δ' ἦν ἓν τῶν ἐν τοῖς ἀπορήμασιν* sind wohl varia lectio.

Indessen beginnt nach der Einleitung *BΓE* noch keineswegs die Diskussion dieser Hauptfrage, es folgt vielmehr ein vorbereitender Teil, wie gezeigt. *ZΘ* verweilen ausschließlich bei den nicht streng zur Methaphysik gehörigen sinnlichen Substanzen. Es kann jetzt nicht gefragt werden, inwieweit dieser Exkurs didaktisch gerechtfertigt sei, es genügt, daß er als Exkurs erkannt worden ist, und daß er nach den früher angeführten Stellen sich scheinbar selbst als solchen weiß. Verdächtig ist, daß *ZHΘ* mit keiner Silbe auf die Probleme Bezug nehmen, während, wie gleich zu zeigen, dies diejenigen Bücher mit Fleiß tun, welche streng zum Thema reden und ihrerseits *ZHΘ* nicht kennen, sondern statt dessen auf die Physik weisen.

Ohne jedoch zunächst nach dem Ursprung von *ZHΘ* in ihrem jetzigen Zusammenhang zu forschen, sehen wir erst weiter, wie es um die Lösung der noch rückständigen elf Probleme bestellt ist. Wir machten bereits darauf aufmerksam, daß sie sämtlich, meist mit ausdrücklichen Worten, sich zu den ewigen Prinzipien als Forschungsgegenstand der Metaphysik bekannten. Wir können uns also nicht wundern, wenn ihre Beantwortung, soweit eine solche in unserer Metaphysik überhaupt gegeben wird, auf die wenigen, z. T. zusammenhanglosen Bücher *IMN* entfällt. Wir nehmen einen kurzen Überblick.

Das fünfte Problem fragt, ob es außer den sinnlichen Substanzen noch unsinnliche wie etwa Ideen und mathematische Objekte gibt. Von der Entscheidung hängt die Existenz einer wissenschaftlichen Metaphysik ab. So steht die Frage mit ihrem ganzen Vollgewicht an der Spitze der Hauptprobleme. Dies Problem ist ausführlich beantwortet in *M* 1—9, das diesen Substanzen ganz gewidmet ist, zu denen sich als dritte Spezies noch die Idealzahlen stellen. Die mathematischen Objekte *M* 1—3, die Ideen *M* 4—5, die Idealzahlen *M* 6—9, 1086 a 20. Lehrreich ist nun die Beobachtung, daß sofort wie die Kontinuität der nach *B* zu erörternden Probleme hergestellt wird, und (mit Übergehung von *Z—ΘIK*) unser Blick sich dem *M* zuwendet, auch wieder die Zitate des Problembuches auftauchen. So *M* 2, 1076 b 1 *εἴρηται μὲν καὶ ἐν τοῖς διαπορήμασιν ὅτι ἅμα δύο στερεὰ εἶναι ἀδύνατον,* wo Aristoteles sich auf *B* 2, 998 a 7—19 stützt, also eben das hier in *M* behandelte fünfte

Problem. Ebenso *M* 2, 1077 a 1 *ἔτι ἆρα καὶ ἐν τοῖς διαπορήμασιν ἐπήλθομεν, πῶς ἐνδέχεται λύειν;* wozu man vergleiche *B* 2, 997 b 12—34, also dasselbe Problem, das Aristoteles hier überall vor Augen gehabt zu haben scheint.

In gewisser Beziehung zum fünften steht das dreizehnte Problem, worin Aristoteles die Schwierigkeiten bespricht, die zur Annahme von Ideen und mathematischen Objekten neben den Sinnendingen geführt hätten. Hätte man die letzteren als Prinzipien genommen, so hätte sich eine Reihe von Prinzipien ergeben, welche wohl der Art nach, nicht aber der Zahl nach eins gewesen wären. Dagegen hätte man mit der Hypothese, daß die Ideen Substanzen und als solche Prinzipien seien, Prinzipien gewonnen, die sowohl Artbegriffe als auch Einzelsubstanzen darstellten. So habe man das Dilemma, ob die Prinzipien im Allgemeinen oder im konkreten Einzelnen zu suchen seien, durch die Substantialisierung des Allgemeinen niedergeschlagen. Die hieraus entspringenden erkenntniskritischen und ontologischen Bedenken sowie die eigene Lösung dieser für die platonisch-aristotelische Erkenntnistheorie fundamentalen Frage gibt Aristoteles *M* 10, 1087 a 10—25.

Wir müssen das dreizehnte Problem mit dem neunten zusammennehmen. Sie unterscheiden sich nur dadurch, daß das neunte die Frage, ob die Prinzipien *εἴδει* oder *ἀριθμῷ ἕν* d. h. Allgemeines oder Konkretheit und Einzelsein (für Aristoteles heißt letzteres so viel wie Substanz) wären, schlechthin aufwirft; das dreizehnte wiederholt sie nicht, sondern zeigt in ihr den Grund auf, der die Platoniker zu der Ausflucht bewogen habe, seiende Begriffe neben und über die Dinge zu setzen. Da *M* 10 auch Aristoteles' eigene Lösung birgt, nämlich die Anwendung seiner Grundbegriffe des Potentiellen und Aktuellen auf das Erkenntnisproblem[1]), so enthält *M* 10 also auch gleichzeitig die *λύσις* des neunten Problems.

Tatsächlich ist *M* 10 eines der wichtigsten, wenn nicht — wenigstens für die Begründung der Erkenntnislehre — das wich-

[1]) Obgleich ich nicht glaube, daß Aristoteles die Mittel besitzt zur endgültigen Entwirrung der hier vorliegenden Probleme, möchte ich mich doch gegen das Urteil verwahren, das heute jede noch so geistlose Zusammenstoppelei, die sich Philosophiegeschichte nennt, der anderen nachspricht, daß diese *λύσις* ganz oberflächlich und systemwidrig sei.

tigste Kapitel der Metaphysik. Wir werden erkennen, es enthält noch die Entwirrung zweier weiterer Probleme, wenngleich wir uns mit dürftigen Andeutungen zufrieden geben müssen: des vierzehnten und fünfzehnten. Das vierzehnte fragt, ob man die Prinzipien als potentiell oder aktuell fassen solle. Steht an der Spitze der Weltentwicklung eine bloße Kraft zum Sein, aus deren Mutterschoß es dann hervorstieg, steht das Nochnichtsein vor dem Sein des Alls, wie es vor dem des vergänglichen Einzelwesens steht? Oder bedarf es für diese und jegliche Kraft und Möglichkeit eines Seins, das ihr unerschütterlicher Träger war und ist, wie erst mit dem Sein des erzeugenden Vaters die Möglichkeit der Entstehung des Sohnes da ist? Aristoteles lenkt selbst unser Auge auf die Verwandtschaft der Frage mit der dreizehnten, die wir besprachen. Das Allgemeine hat ja, soweit es noch individueller Bestimmung fähig ist, mit dem Potentiellen Ähnlichkeit; erst in der Konkretheit des individuellen Allgemeinen, der dem Einzelnen immanenten Idee, ist die Aktualität, das Vollsein erreicht. So ist auch das vierzehnte Problem der Hauptsache nach in *M* 10 gelöst. Endlich das fünfzehnte lautet, ob die Prinzipien als Allgemeines oder Besonderes existieren. Diese Frage unterscheidet sich wesentlich nur in der Formulierung von der neunten; wir sehen, wie sich alles um den einen springenden Punkt konzentriert, wie wir über die Ohnmacht, die Seinsarmut des Allgemeinen, das wir erkennen, und die Dunkelheit, Blindheit, Taubheit des besonderen, individuellen Seins, das wir, insofern es ein Besonderes, nicht erkennen, hinausdringen können zu einem dritten Sein, das Fülle der Wesenheit mit der Erkennbarkeit verbindet. Wie die neunte, ist auch diese Frage in *M* 10 gelöst. Man könnte aber auch an *Z* 13 denken.

Z 13—17 ist auch bedeutsam für die Beantwortung der sechsten und siebenten Frage. Das sechste Problem geht zum ersten Mal geradeswegs auf die Prinzipien los: soll man als solche die Elemente der Dinge betrachten oder die Gattungen? Übrigens wird dies Problem ebenfalls *M* 10 behandelt. *Z* 13 scheidet die zweite Möglichkeit aus, ebenso wie *M* 10, die erste wird dann zum Schlusse des *Z* nochmals erwogen und verneinend entschieden, da sich als Prinzip gerade dasjenige herausstellt, was die Elemente zur lebensvollen Einheit des Werdens und Seins zusammenbindet, die

organische Wesensform oder Entelechie. Die siebente Frage knüpft direkt an die sechste an: wenn die Gattungen Prinzipien sind, soll man dann die höchsten oder die niedrigsten als Prinzipien im eigentlichen Sinne auffassen? Auch dieses Problem empfängt seine Aufklärung in *Z* 13f.

Das achte Problem entwickelt an der Annahme des vulgären Materialismus, (daß es keine Substanz außer den sinnlich wahrnehmbaren Einzeldingen gebe), die absurde Konsequenz, daß damit alle ernste Wissenschaft aufgehoben sei. Auf der anderen Seite zweifelt Aristoteles wieder an der Haltbarkeit des platonischen Idealismus, der nur die Gattung als Seiendes gelten läßt und das Einzelsein dem Allgemeinen opfert. Berührt wird auch diese Frage in *M* 10 und *Z* 13f.

Das zehnte Problem erheischt eine Untersuchung darüber, ob vergängliche und unvergängliche „Dinge" — hier ist an die Gestirngötter zu denken — dieselben Prinzipien haben. *Λ* 10, 1075 b 13 steht: *καὶ διὰ τί τὰ μὲν φθαρτὰ τὰ δ' ἄφθαρτα, οὐδεὶς λέγει. πάντα γὰρ τὰ ὄντα ποιοῦσιν ἐκ τῶν αὐτῶν ἀρχῶν.* Also soll *Λ* hiernach als Lösung des Problems gelten? Wenn es aber diese Lösung auch prinzipiell enthält, so entbehrt es doch jeder Bezugnahme auf das Problembuch und spricht über diese besondere Frage auch gar nicht besonders; das einzige ist der oben zitierte Vorwurf gegen die Vorgänger, welcher m. E. auch nur dies besagt: jene wissen darüber nichts zu sagen, ich aber vermag es jetzt zu erklären. Daß er es wirklich getan, daß er die Tat den Worten folgen lasse, ist weder zutreffend noch behauptet er es. Er sagt einzig und allein: ich habe nun für all diese aufgezählten Risse und Brüche in den Systemen meiner Vorgänger in meinem höchsten Prinzip die Panazee gefunden. So beschränkt sich *Λ* auf Andeutungen.

Über das elfte und zwölfte Problem fassen wir uns kurz. Das elfte, ob das Sein und das Eine das wahre Wesen der Dinge sei, ist *I* 2 f. traktiert, eigentlich ist das ganze Buch ihm gewidmet; das zwölfte Problem ist das bekannte, ob die Größen, mit denen der Mathematiker operiert, wie Zahlen, Linien, Flächen, Punkte, selbständige Wesenheiten ausmachen. Ihre eingehende Behandlung erfährt die Frage in *M* 2—3.

Damit haben wir die Lösungen der fünfzehn Probleme, besonders die der elf Hauptprobleme erledigt. Wir ziehen nunmehr aus unseren Beobachtungen die Schlüsse, die sich für das Verhältnis des Problembuches zu den übrigen, ihm folgenden Metaphysikbüchern ergeben. Die Einleitungsfragen wurden, mit Beziehung auf das *B* durch ausdrückliches Zitat, in *Γ* und *E* gelöst. Der engen Zusammengehörigkeit dieser beiden Bücher mit *B*, die sich so ergibt, entspricht die Zusammenfassung des in ihnen behandelten Stoffes in der kürzeren Parallelfassung *K* 1—8. Ohne Zweifel ist das gleiche Ausklingen von *E* und *K* 8, 1065 a 27 ein Beweis, daß nach *E* ein größerer Abschnitt der Vorlesung erreicht war und eine Wendung eintrat. Wir hatten *BΓE* als Einleitung und Konstitution der Grundwissenschaft bezeichnet. Es mußte also sicherlich an *E* der Hauptteil ansetzen.

Wir sahen nun weiter, daß die elf Hauptprobleme, denen der Hauptteil inhaltlich entsprechen muß, von den Prinzipien der unsinnlichen Substanzen und von diesen letzteren selbst erfüllt waren, und daß *ABΓE*, die vorhergehenden Bücher, die Auffassung teilten, daß die Metaphysik diese zum Gegenstand habe. Allein einmal setzte es uns in Erstaunen, daß, während die Probleme geradeswegs auf den eigentlichen Kernpunkt losschritten, und die bündige Frage aufwarfen: Gibt es überhaupt etwas wie ein unsinnliches Sein, etwa wie Platon oder die Pythagoreer es lehren? die in der Tradition auf *E* folgenden Bücher *ZHΘ* hauptsächlich von den sinnlichen Substanzen reden, die unsinnlichen überhaupt nur im ablehnenden Sinne berühren (*Z* 13—17) und Probleme wie Einleitung völlig, aber auch völlig ignorieren. Wir hätten statt dessen die Untersuchung über die unsinnlichen Wesenheiten erwartet, zuerst die der Gegner und deren Widerlegung, dann die des Aristoteles selbst.

Anderseits bemerkten wir, daß die Lösungen und Behandlungen der Hauptprobleme auf die Bücher *IMN* und auf *Z* 13—17 entfallen, obschon letzteres Zufall sein kann, da *Z* 13—17 die Probleme überhaupt nicht zitiert werden, daß ferner Problem 10 überhaupt nicht traktiert wird, da wir die vorübergehende Erwähnung *A* 10 nicht für eine wirkliche Behandlung nehmen können[1]). Die Bücher

[1]) Dies bestätigt sich nachher dadurch, daß wir die Nichtzugehörigkeit des *A* zur großen Vorlesung erkennen, wie schon Brandis.

IMN bieten also den ausführenden Teil der Vorlesung, so weit er erhalten ist. Sie enthalten die Lehre von den Prinzipien, und zwar leider nur die von den Prinzipien der Vorgänger. Höchst auffallend und für diesen natürlichen Schluß bestätigend, wenn nun diese Bücher, soweit sie ausgearbeitet sind, also *I* und *M*, wieder mit Fleiß auf die Probleme des *B* zurückweisen. So *I* 2, 1053 b 10 *καθάπερ ἐν τοῖς διαπορήμασιν ἐπήλθομεν* auf *B* 4, 1001 a 4 f., ferner *M* 2, 1076 b 1 und *M* 2, 1077 a 1 auf *B* 2, 998 a 7—19 und *B* 2, 997 b 12—34, schließlich das uns so überaus wichtige Stück *M* 9, 1086 a 21 bis *M* 10 Schl., das zu fünf Problemen die Antwort gab, am Anfang 1086 a 34 *ταῦτα δ' ὅτι οὐκ ἐνδέχεται διηπόρηται πρότερον*, wozu man *B* 6, 1003 a 6 heranziehen muß, und *M* 10, 1086 b 15 *καὶ κατ' ἀρχὰς ἐν τοῖς διαπορήμασιν ἐλέχθη πρότερον*, bezüglich auf *B* 4, 999 b 24 sowie *B* 6, 1003 a 6. Hier haben wir auch das schlagendste Zeugnis, daß *M* ein und derselben Folge von Vorlesungen angehört hat wie *B*, und daß *B κατ' ἀρχάς* dieser Serie gestanden haben oder vielmehr gelesen worden sein muß. Und wiederum ist *N* durch seinen Anfang mit *M* so unlöslich verknüpft wie kein anderes[1]) Bücherpaar der Metaphysik, so daß wir unseren Schluß über das Verhältnis von *B* und *M* auf *N* auszudehnen haben. Ich nenne *N* daher im folgenden stets als mit *M* verbunden.

Während *IMN* also auf die Probleme sich öfter berufen und so auch äußerlich den engen Zusammenhang bekunden, der sie mit jenen inhaltlich, philosophisch verbindet, ignorieren sie *ΕΗΘ*, und an den beiden Stellen, wo *M* sie nennen müßte, nennt es die Physik. Nur eine Stelle in dem jüngeren *I* kennt anscheinend *Z*[2]). *I* 2, 1053 b 17 *καθάπερ ἐν τοῖς περὶ οὐσίας καὶ περὶ τοῦ ὄντος εἴρηται λόγοις*. Aber gerade diese Stelle führt uns weiter. Sie geht auf *Z* 13, das den Abschnitt über die Substantialität des Allgemeinen einleitet (*Z* 13—17), der die Probleme VI, VII, zum Teil auch XV mitzubehandeln schien. Verdächtig ist jedoch, daß diese Kapitel von den *ἀπορίαι* nichts wissen, oder sie, wenn dies doch der Fall wäre, verschweigen sollten. Hieraus allein läßt sich freilich noch

[1]) Ich nehme auch *HΘ* nicht aus, denn *N* ist direkte Fortsetzung des *M* und gibt sich als solche zu erkennen. Über *EZ* später.

[2]) Daß *I* jünger als *MN* ist, erhellt aus der Behandlung des Problems der Einheit, wie unten zu zeigen sein wird.

nichts schließen. Aber nun kommt das Zitat aus *I* 2 dazu, das die Lehre von der Substanz in *ZH* als *οἱ περὶ τῆς οὐσίας καὶ τοῦ ὄντος λόγοι* zitiert (*λόγοι* bedeutet soviel wie *μέθοδος*, wie stets in dieser Verbindung). Es gibt damit diesen Büchern eine selbständige Stellung gegenüber sich selbst und den übrigen Metaphysikschriften. Diese Stellung verdeutlicht das Zitat *Z* 4, 1029 b 1: *ἐπεὶ δ' ἐν ἀρχῇ διειλόμεθα πόσοις ὁρίζομεν τὴν οὐσίαν*, welches das cap. 2 des *Z* mit *ἐν ἀρχῇ* bezeichnet und dadurch beweist, daß der Anfang des *Z* einmal eine *ἀρχή* gewesen ist, wie dies häufig in den aristotelischen „Werken" vorkommt.[1]) Ich erinnere nur an die Abhandlung *περὶ φιλίας* (Eth. Nic. VIII, IX), die Schrift *περὶ τῆς ἀρίστης πολιτείας* (Pol. VII, VIII) und ähnliche Fälle mehr. Zitate anderer Metaphysikbücher finden sich im *Z* nicht, außer Berufungen auf *Δ*, das aber auch in keinem direkten, räumlichen Verhältnis zu *Z* steht, und einer Verweisung auf das mit *Z* engstens verbundene *H*, und zwar die Verweisung auf den Nachtrag *H* 6 in *Z* 11, von der wir schon früher sprachen. Auch *Θ* hängt mit *ZH* eng zusammen. Das beweist ein Zitat *Θ* 1, 1045 b 31: *πάντα γὰρ ἕξει τὸν τῆς οὐσίας λόγον ὥσπερ εἴπομεν ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις*. Das geht auf *Z* 1. Auch diese Notiz beweist wieder, daß der Anfang des *Z* der Beginn einer eigenen Reihe war, zu der *H* und *Θ* gehörten. Aber es war eine Reihe, nicht eine einzige Abhandlung, was wieder aus einem anderen Zitat hervorleuchtet, *Θ* 8, 1049 b 27: *εἴρηται δ' ἐν τοῖς περὶ τῆς οὐσίας λόγοις*. Daraus schließen wir wieder auf Selbständigkeit der *οὐσία*-Abhandlung gegenüber der mit ihr vereinigten über *δύναμις* und *ἐνέργεια*. Auch in dem Anhang *Z* 12, über den wir schon handelten, werden am Anfang *οἱ περὶ τῆς οὐσίας λόγοι* den *ἀναλυτικὰ* gegenübergestellt, sozusagen als Rechtfertigung, daß dieser Nachtrag zu einem analytischen Problem den *περὶ τῆς οὐσίας λόγοι* angehängt werde. Der Anfang von *Z* hat ganz das Gepräge der selbständigen Abhandlung; die scheinbar enge Verbindung mit *E*, das am Schluß die Anfangsworte des *Z* in veränderter Reihenfolge fast bis ins einzelne vorwegnimmt, täuscht nur den Unkundigen. Über diese Art der Verknüpfung ursprünglich selbständiger Abhandlungen mit anderen verwandten Inhalts, die sich z. B. auch in

[1]) Näheres darüber im zweiten Teil.

den beiden oben als Beispiel genannten Fällen findet, später ausführlich.

Ich folgere aus allen Anzeichen unbedenklich, daß der Zusammenhang zwischen *ABΓE* und *ZHΘ*, den man bislang für selbstverständlich hingenommen hat, obwohl die Tradition der Reihenfolge unserer Metaphysikbücher fast in allen anderen Fällen völlig grundlos ist, sich als sekundär erweist und daß kein Grund vorhanden ist, die Bücher *Z—Θ*, die zwei ursprünglich selbständige Abhandlungen bilden (*περὶ οὐσίας, περὶ ἐνεργείας*), mit *B* und seinem nächsten Gefolge zu verbinden, obgleich die Bücher gegenseitig sich nicht kennen, obgleich die Metaphysikauffassung des *B*, *Γ*, *E*, ja aller Bücher, der Zugehörigkeit der Lehre von den sinnlichen Substanzen zur Metaphysik widerstreitet, und obgleich ein mit *B* vielfach innerlich und äußerlich verknüpftes Buch wie *M*, welches *B* mit *κατ' ἀρχάς* zitiert, *ZHΘ* nicht nur nicht kennt, sondern auch inhaltlich nicht zur vorliegenden Wissenschaft rechnet. Es fällt mir nicht ein, jetzt *MN* etwa hinter *E* zu transponieren oder überhaupt Behauptungen über die mutmaßliche, wahre und maßgebende Buchfolge aufzustellen. In unserem Falle wenigstens ist das alles ganz gleichgültig; es hat allenfalls für einen Übersetzer praktisches Interesse. Jede Gesamthypothese über die ursprüngliche Metaphysik und ihre Rekonstruktion ist als unwissenschaftlich fernzuhalten. Ebensowenig fällt es mir ein, *Z—Θ* als nicht zu den metaphysischen Schriften gehörig zu verdammen. Wer weiß denn heute noch, über wie viele Spezialthemata der universale Philosoph Vorlesungen gehalten hat? Wohl aber interessiert es uns, zu wissen, welche von den spärlichen, erhaltenen Vorlesungsschriften etwa oder sicher zu derjenigen Vorlesung gezählt haben, die die metaphysische Gesamtwissenschaft, nicht nur Teile oder Spezialgebiete zum Gegenstand hatte.

Und da erhalten wir allerdings jetzt eine andere Antwort als bisher. Zu dieser Hauptvorlesung gehörten als *ἀρχή* offenbar die Probleme des *B*, wohl mit vorhergehendem *A*, dann diejenigen Abhandlungen, welche auf *B* als ihre Grundlage und ihren Ausgangspunkt Bezug nehmen, also *ΓEIMN*. Diese Bücher enthalten denn auch einzig die Problemlösungen, mit Ausnahme des sechsten und siebenten. Zu diesen stehen die Lösungen, wenn auch nicht mit

direkter Anlehnung an die Problemstellung in *B*, in *Z* 13—17, ohne daß freilich diese Kapitel einen Zusammenhang mit *B* verraten. Dies kann also auf einem zufälligen Zusammentreffen beruhen, da der Hauptteil der großen Vorlesung verstümmelt überliefert ist und die eigentliche Krönung des Gebäudes fehlt. Ebenso ist eine Lösung des zehnten Problems nur in *Λ* 10 angedeutet, ohne daß doch *Λ* zur großen Vorlesung gehört, wie zu zeigen ist. Aus der sogenannten „Hauptreihe" treten also *ZHΘ* aus, dafür treten *IMN* hinein. Vereinigen läßt sich beides nicht, ja es würde die Idee der aristotelischen Seinswissenschaft dadurch nur verdunkelt, während sie so klarer denn bisher aus den Bruchstücken der großen Vorlesung hervortritt, als Idee der Philosophie vom reinen, aktuellen, unsinnlichen Sein, *θεολογία*. Eine andere Vorlesungsreihe umfaßte die beiden Bücher über die Substanz — im allgemeinen —, und die Potentialitäts- und Aktualitätslehre, *Z—Θ*.

Allein gegen die Selbständigkeit von *ZHΘ* spricht anscheinend das Zitat *Z* 11, 1037 a 10, das wir schon mehrfach anführten, sowie *H* 1, 1042 a 22: *περὶ δὲ τῶν ἰδεῶν καὶ τῶν μαθηματικῶν ὕστερον σκεπτέον*. Weisen sie nicht unverkennbar auf die nachfolgenden Bücher *MN* hin? Freilich erhebt sich dann wieder die Gegenfrage, weshalb dann *MN* nicht auch ihrerseits auf *Z* und *H* zurückweisen, sondern statt ihrer auf die Untersuchungen der Physik. Doch dieses Dilemma löst sich relativ einfach. Daß Aristoteles *M* 1, 1076 a 6 f. und *M* 9, 1086 a 21 f. nicht so sprechen konnte, wie er es tut, wenn *Z—Θ* vorhergingen, bestreitet weder Brandis noch Bonitz, noch ist es überhaupt bestreitbar. Also ist ihre Aufeinanderfolge unmöglich. Darum brauchen nun aber nicht *MN* zu weichen vor *Z—Θ*, wie bei Bonitz, sondern zu weichen haben *Z—Θ*. Denn *MN* sind allein mit dem Anfang des ganzen Kursus verknüpft und gehören unbedingt zur Metaphysik, dagegen *Z—Θ* haben mit dem Vorhergehenden keine Verbindung und gehören nur akzidentiell zur Metaphysik, bereiten sie vor. Die beiden Zitate endlich beweisen gar nichts oder eher das Gegenteil. *ὕστερον σκεπτέον* heißt nicht „unten" d. i. in demselben „Werk" später; es heißt „bei einer späteren Gelegenheit" und bezieht sich durchweg sogar auf andere Vorlesungen sei es derselben, sei es einer ganz anderen Wissenschaft. So zitiert Aristoteles sehr häufig (cf. Bonitz ind. Arist. p. 98 f.). Wenn das *Λ*

in einigen Büchern der Metaphysik mit *πρότερον* zitiert wird, so hat darin auch niemand eine Instanz gefunden gegen das allgemeine Urteil, welches *A* aus der Hauptvorlesung verbannt. Die Erklärung ist die, daß *ZHΘ* eine selbständige Gruppe bilden, welche sich vorläufig in der Untersuchung einmal ganz auf die Analyse der *ὁμολογούμεναι οὐσίαι* beschränkt und die Substantialisierung des Allgemeinen bei Platon angreift. Diese Bücher verschieben die Behandlung der unsinnlichen Substanzen auf eine andere Gelegenheit d. h. sie wurden nicht in derselben Gruppe von Vorlesungen gegeben. Als *MN* geschrieben wurden, um die kürzere Widerlegung der von den Gegnern gelehrten unsinnlichen Substanzen in *A* 8—9 auf breitere Grundlage zu stellen und zu ersetzen, da verwies Aristoteles noch für die sinnlichen Substanzen und ihr Werden auf die Physik, weil offenbar *Z—Θ* noch nicht existierten. Später behandelte er die sinnlichen Substanzen außer in der Physik nochmals besonders, als Grunduntersuchung des zentralen Begriffes der Metaphysik, in einer Vorlesung für sich.

Endlich noch ein letzter Beweis für die Unmöglichkeit, *Z—Θ* in demselben Zusammenhang mit *A* und *MN* zu dulden. *Z* betrachtet die Ideen überall als noch nicht widerlegt. Sie sind aber schon ausführlich widerlegt *A* 8—9. Konnte Aristoteles dies in *Z* 13 f. verschweigen? Und selbst angenommen, *A* 8—9 wären ausgelassen worden, wenn *Z—Θ* folgten, so könnte man diese Annahme durch nichts stützen als durch unsere im ersten Kapitel vorausgesetzte Situation, die des durch *MN* erweiterten Vorlesungsplans. In diesem Falle aber ist auch mit der Entfernung von *A* 8—9 nicht geholfen, da dann in *MN* doppelte Hindernisse erstehen. So empfiehlt sich auch aus diesem Grunde die Loslösung von *Z—Θ* und die Annahme, daß die erhaltenen Teile der Hauptvorlesung *LMN* von ihrer Einleitung *ABΓE* nicht durch den Keil *Z—Θ* getrennt waren.

Mir scheint das Nächstliegende, daß die ersten Sammler aristotelischer Schriften über Metaphysik nach dem Tode des Meisters *Z—Θ* nach *E* eingeschoben haben und lose mit diesem verbanden. Ich kenne für die großen Widersprüche keine weitere Lösung. Asklepios berichtet in der bekannten Erzählung von dem Schicksal der Metaphysik — und dies ist der auf Beobachtung beruhende,

richtige Kern jener fable convenue — folgendes (4. 13): *μετήγαγον* (scil. *οἱ μεταγενέστεροι*) *ἐκ τῶν ἄλλων αὐτοῦ* (*Ἀριστοτέλους*) *πραγματειῶν τὰ λείποντα ἁρμόσαντες ὡς ἦν δυνατόν*. Dahin gehören *ᾱ*, *Λ*, *Λ*, dahin auch *Z—Θ*. An dem metaphysischen Inhalt dieser sämtlichen Schriften ist kein Zweifel, *ᾱ* ausgenommen, das erst spät hinzukam; aber damit ist über ihre Zugehörigkeit zur Hauptvorlesung nichts gesagt.

Schließlich wende man auch nicht ein, es komme doch nicht auf Zitate an, wenn nur dem Gedankengehalt nach *Z—Θ* notwendig oder auch nur passend auf *E* folgen und einen wirklichen Bestandteil der Metaphysik ausmachen. Erstens hoffe ich erwiesen zu haben, daß auf *E* zwar eine Lehre von den Substanzen folgen muß, aber von den unsinnlichen. Und zweitens muß der denkbare Grund, daß *Z—Θ* doch wesentliche Bausteine zur Errichtung der metaphysischen Wissenschaft beitragen, notwendig irreleiten, weil er das ideale System der aristotelischen Metaphysik, das wir suchen, mit dem erhaltenen realen Schriftenkomplex gleichsetzt. Unsere Metaphysik ist kein System, sondern eine Reihe von Abhandlungen, die nur zum Teil miteinander verbunden sind, auch nur teilweise wirklichen, inneren Zusammenhang aufweisen.

Ich fasse das Resultat dieses Kapitels dahin zusammen: an die historische Übersicht *A* und die beiden koordinierten Einleitungen *BΓE* und *K* 1—8 sollte die Ausführung, bestehend in der Lösung der elf in der Einleitung noch nicht angerührten Probleme, ansetzen. Stücke dieses Hauptteils der großen Vorlesung über Metaphysik sind uns in *ΓMN* erhalten. Diese hängen untereinander zum Teil nicht zusammen und beweisen durch ihren Inhalt, daß wir große Stücke des Hauptteils nicht besitzen, darunter die eigentliche *θεολογία*, sei es weil sie nicht niedergeschrieben wurden, oder sei es weil sie der Zeit als Opfer anheimgefallen sind. Die Bücher *α*, *Λ*, *Λ* bedürfen einer Sonderbesprechung; sie sind mit jener Hauptvorlesung nicht zusammenzunehmen. Die Bücher *ZΗΘ*, welche in dem vulgären Text zur Not mit der vorangehenden Einleitung zusammengeflickt sind, gehören in die erwähnte Hauptvorlesung ebensowenig hinein wie jene drei anderen. Sie bilden eine kleine Vorlesungsgruppe für sich. Mit welchen anderen metaphysischen Spezialuntersuchungen zusammen Aristoteles sie gelesen haben kann, oder ob er sie, wie

er das so oft tat, als Einzelvorlesung behandelt hat, wissen wir nicht. Ebensowenig haben wir noch eine Vorstellung davon, in welcher Reihenfolge die nach der Einleitung folgenden Stücke der Hauptvorlesung sich ordneten, und ob sie sich überhaupt unmittelbar aneinander reihten. Auf keinen Fall aber dürfen wir sagen, wir besäßen einen großen Teil oder den größten Teil der Hauptvorlesung intakt, wir dürfen auch nicht von einer „Hauptreihe" sprechen, weil wir eben die Reihe selbst nicht mehr rekonstruieren können. Bis zur Einleitung geht das allenfalls, von da nicht mehr. So stehen wir da und halten die losen Stücke des Werkes in der Hand, das in der Geschichte der denkenden Vernunft nur noch eins seinesgleichen kennt, die Kritik der reinen Vernunft, deren kulturgeschichtliche Wirkungen erst spätere Jahrtausende mit der der Metaphysik werden messend vergleichen können.

5. Kapitel.

Eingedrungene Stücke.

1. Abschnitt.

Buch *ᾱ. ἔλαττον.*

Da wir die Absicht, die Geschichte des metaphysischen Kanons in kurzen Zügen festzustellen, erst nach vollständiger Analyse des Ganzen ausführen können, so sei dies auf den zweiten Teil verschoben. Hier wollen wir zunächst ermitteln, ob die noch nicht besprochenen Teile der Metaphysik mit Recht oder Unrecht zu der Hauptvorlesung gesetzt worden sind. Es darf auch ohne Asklepios als ausgemacht gelten, daß die *μεταγενέστεροι* erst die Sammlung der metaphysischen Schriften des aristotelischen Nachlasses betrieben haben. Nach allem, was uns über den späteren Sammler und Ordner Andronikos von Rhodos, den Zeitgenossen des Sulla, berichtet wird, müssen wir annehmen, daß der Prozeß der Sammlung und Anordnung dieser Schriften auch am Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts noch nicht völlig zum Abschluß gelangt war. Über das Verhältnis von *ZΗΘ* zur Hauptvorlesung brauchen wir nach dem vorigen Kapitel nichts mehr zu sagen. Es bleiben uns also *ᾱ. Λ. Λ.* Wir betrachten zunächst das kleinere *ᾱ.*

Bonitz ist geneigt das *ᾱ* dem Aristoteles abzusprechen (a. a. O. p. 18). Ich wiederhole kurz seine Argumente. Die antiken Interpreten gehen mit ihren Ansichten über die Echtheit auseinander. Cod. *E* (Bekker) hat folgende Notiz aufbewahrt: *τοῦτο τὸ βιβλίον οἱ πλείονς φασὶν εἶναι Πασικλέονς τοῦ Ῥοδίου, ὃς ἦν ἀκροατὴς Ἀριστοτέλους, υἱὸς δὲ Βοηθοῦ τοῦ Εὐδήμου ἀδελφοῦ. Ἀλέξανδρος δὲ ὁ Ἀφροδισιεύς φησιν εἶναι αὐτὸ Ἀριστοτέλους.* In Wirklichkeit scheint Alexander zu einer bestimmten Ansicht über Ursprung und Zugehörigkeit des *ᾱ* zur Metaphysik nicht gekommen zu sein (Alex. in met. p. 137—138 Hayduck). Er faßt es bald als Erfüllung des

am Schluß von *A* 10 gegebenen Versprechens *ἐπανέλθωμεν πάλιν* und dies scheint seine eigentliche Ansicht gewesen zu sein (cf. 136, 17), bald als Vorrede zu einer Physik (cf. 137, 20 f.), bald wieder als eine solche zur gesamten theoretischen Philosophie (cf. 138, 8). Asklepios meint (comm. in met. p. 113, 5 Hayduck): *γνήσιον δέ ἐστι καὶ αὐτοῦ τοῦ Ἀριστοτέλους τὸ βιβλίον. καὶ τοῦτο δῆλον ἔκ τε τῶν δογμάτων καὶ ἐκ τῆς λέξεως. καὶ τῆς φράσεως γὰρ τὸ ποικίλον πατέρα τὸν Ἀριστοτέλην προσαγορεύει. τινὲς δὲ ὑπέλαβον ἀλλότριον αὐτοῦ εἶναι ἀποβλέψαντες εἴς τε τὴν ἀρχὴν τοῦ βιβλίου καὶ εἰς τὸ συμπέρασμα αὐτοῦ κτλ.* Die Annahme, daß $\bar{\alpha}$ eine Vorrede zu einer Physikvorlesung gewesen sei, stammt von den Schlußworten des $\bar{\alpha}$ her, wie schol. cod. Reg. 589 b 1 Brandis bezeugt. Diese Scholien selbst denken an einen Nachtrag zu *A*, ein *ἔλλειμμα* (cf. 589 b 12 Brandis).

Es ist klar, daß diese Diskrepanz uns nicht zu einem sicheren Ziele gelangen läßt. Wir nehmen deshalb mit Bonitz zur Analyse die Zuflucht. Nach Bonitz klaffen die ersten beiden Kapitel auseinander. Das erste traktiert die Schwierigkeiten, die der Wahrheitsforschung d. h. der *θεωρητικὴ φιλοσοφία* sich entgegenstellen. Das zweite fordert gewisse letzte Ursachen und leugnet den Fortgang der Kausalreihe ins Unendliche. Das dritte Kapitel endlich bricht jählings ab und setzt sich über die von der vorliegenden Wissenschaft zu erheischende Forschungsweise auseinander. Am Ende dieser Partie entpuppt diese *ἐπιστήμη* sich als die *φυσική* und schreitet zur Definition des Begriffes *φύσις*.

Bonitz argumentiert nun so: die beiden ersten Kapitel sind nur notdürftig verbunden, das Dritte ist nur lose angereiht. Endlich ist der Schluß ein Hinweis darauf, daß wir hier ein Stück aus einer Physik vor uns haben. Es muß also aus der Metaphysik heraus. Die Unverbundenheit der Kapitel, das Sprunghafte des Gedankens macht die Unechtheit wahrscheinlich. — Es zeigt sich, daß die genannten Anschauungen der alten Interpreten ebenfalls a posteriori aus dem Vorhandenen abgeleitet sind. Wer das erste Kapitel ansah, das von den Schwierigkeiten der Wahrheitsforschung spricht, mochte an ein *προοίμιον* der gesamten *θεωρητικὴ φιλοσοφία* denken. Derjenige, dessen Blick mehr auf die interessanten und grundlegenden Erörterungen des zweiten Kapitels über die *ἀρχαί* und

die Endlichkeit ihrer Reihe gerichtet war, glaubte in $\bar{\alpha}$ einen Nachtrag zu *Λ* oder das am Schluß von *Λ* 10 verheißene *πάλιν ἐπανελθεῖν* zu erkennen. Ein dritter sah vor allem die Unmöglichkeit vor sich, in dem dritten Kapitel mit seiner Erwähnung des *φυσικὸς τρόπος* und der *φύσις* etwas anderes zu finden als ein *προοίμιον* zu einer *φυσικὴ ἀκρόασις*. So sehr klaffen die Kapitel auseinander, daß man aus jedem eine andere Meinung über den Charakter des $\bar{\alpha}$ gewonnen hat. Schließlich kommt noch eine konservative Richtung hinzu, welche $\bar{\alpha}$ zwischen *Λ* und *B* nicht dulden will, weil es den Zusammenhang stört, aber anderseits auch nicht auf $\bar{\alpha}$ verzichten möchte. Sie stellt es also vor *Λ* statt dahinter, als Vorrede zur „ganzen" Metaphysik. Diese Ansicht vertritt scheinbar auch Asklepios, obwohl ich ihm keine selbständige Beurteilung der Sache zutraue — wir müssen wohl Ammonios für ihn einsetzen — und von den Neueren Lasson[1]).

Bonitz' Gründe gegen die Echtheit stützen sich ferner auf die Angabe über die Autorschaft des Pasikles von Rhodos[2]). Allein schon Alexander und Ammonios weisen auf die Echtheit der Gedanken und sogar der *λέξις* hin. Uns liegt nach unseren Untersuchungen über *K* 1—8 die Vermutung am nächsten, in $\bar{\alpha}$ das *ὑπόμνημα* des Aristotelesschülers Pasikles zu sehen, das jener nach Vorlesungen anfertigte, die er bei dem Meister gehört. Später mag es auf die Autorität seines Oheims Eudemos hin in den Text gekommen sein, wenn auch erst lange nach dessen Tode, was allem Zweifel enthoben ist. Bei unserer Voraussetzung erklären sich sogleich die unvermittelten Übergänge, an denen Bonitz Anstoß nahm. Beim Nachschreiben während der Vorlesung blieb dem Schüler keine Zeit, elegante Überleitungen festzuhalten, ihm kam es auf die leitenden Gedanken an. So stehen die einzelnen Punkte, die in der Vorlesung behandelt wurden, abrupt nebeneinander, als bloßes *ἐφεξῆς*, nicht als *ἕν τι*. Ist das *ὑπόμνημα* jedoch erst zu Hause nach der *ἀκρόασις* nachträglich entworfen, so waren es eben drei isolierte Notizen, die der Schüler hinterher ausarbeitete. Auf Überleitungen

[1]) Asclep. in met. p. 114, 16 Hayd. Lasson, Arist. Metaph. Jena 1907.

[2]) Daß der Name *Πασικράτης* bei Philoponos aus *Πασικλῆς* entstellt ist, liegt auf der Hand. Die Form *Πασικλῆς* bezeugt außer cod. *E* auch Nikolaos bei schol. ad metaph. Theophr. ed. Brandis p. 323.

konnte es ihm so wenig ankommen wie uns heute, da auf ihre Authentizität doch nichts zu geben wäre.

Es fragt sich nun noch, was denn $\bar{\alpha}$ vorstellt. Daß es ein *προοίμιον*, ist klar. Lasson wies, wie naheliegend, auf das der Nikomachischen Ethik hin, wo gleichfalls von dem *τρόπος τῆς μεθόδου* die Rede ist. $\bar{\alpha}$ wird also eine Vorrede zu der Vorlesung sein, über deren *τρόπος* sie sich verbreitet. Das ist nun aber unzweifelhaft die *φυσική*. Wenn ich also Bonitz' Ansicht von der Unechtheit zurückweise, muß ich ihm hier gegen Lasson Recht geben, welcher seine Meinung hierüber p. VII—VIII andeutet. Obgleich an sich dieser Auffassung manches entspricht, fügt sich ihr dennoch α 3 gar nicht. Dort gibt Aristoteles die methodologische Parole aus: *τὴν δ' ἀκριβολογίαν τὴν μαθηματικὴν οὐκ ἐν ἅπασιν ἀπαιτητέον, ἀλλ' ἐν τοῖς μὴ ἔχουσιν ὕλην. διόπερ οὐ φυσικὸς ὁ τρόπος. ἅπασα γὰρ ἴσως ἡ φύσις ἔχει ὕλην. διὸ σκεπτέον πρῶτον τί ἐστιν ἡ φύσις. οὕτως γὰρ καὶ περὶ τίνος ἡ φυσικὴ δῆλον ἔσται.* Diese Stelle kann natürlich Lasson bei seiner Auffassung des α als Metaphysikvorwort nicht auf die *φύσις* beziehen, *ἧ τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως ἐν αὑτῇ ἔχει*, sondern höchstens auf die Realität der Substanz. Aber die Wissenschaft von der letzteren heißt nicht *φυσική*. Auch kann man nicht übersetzen: Daher ist auch diese nicht die Methode der Wissenschaft von der realen Welt (*οὐ φυσικὸς ὁ τρόπος*) ohne den Leser einigermaßen im Unklaren zu lassen, ob das auf Physik oder Metaphysik geht. Offenbar meint Lasson die letztere, die erstere ist aber gemeint. Nicht die Physik verfährt mit mathematischer Exaktheit, sondern die Metaphysik (*οὐκ ἐν ἅπασιν ἀπαιτητέον, ἀλλ' ἐν τοῖς μὴ ἔχουσιν ὕλην*). Das entspricht ganz der antiken Auffassung älterer Zeit, die nie an mathematische Naturwissenschaft gedacht hat. Wenn also der Autor für die vorliegende Wissenschaft diesen Grad der Exaktheit als unerreichbar bezeichnet, so hat er eben die Physik, nicht die Metaphysik gemeint. *φύσις* und *φυσική* werden auch nicht ohne Amphibolie in das „Universum" und die „Wissenschaft vom Universum" abgeschwächt werden

[1]) Die erste Vorahnung hat Aristoteles Zeitgenosse Eudoxos von Knidos, der die Planetenbewegung auf homozentrische Sphären zurückführt.

dürfen. Der letzte Satz, der den Begriff der Physis als nächstes Objekt benennt, um von dort aus die Aufgabe, den Gegenstand der Physik zu bestimmen, läßt an der Zugehörigkeit des *προοίμιον* zu einer naturphilosophischen Vorlesung keinen Zweifel mehr. $\bar{\alpha}$ stellt also ein echt aristotelisches, aus dem *ὑπόμνημα* des Pasikles in die Metaphysik gelangtes *προοίμιον* zur Naturphilosophie dar. Wir werden nun den Versuch aufgeben, dieses Stück als organisches Glied der Metaphysik zu begreifen.

---

2. Abschnitt.

Buch Δ.

Ähnlich wie bei $\bar{\alpha}$ liegt der Fall bei Δ. Bonitz hat über das Buch eingehend und mit abschließender Sorgfalt gehandelt (a. a. O. 12—20). Ich wiederhole daher hier nur das Nötige. Δ wird in der Metaphysik an folgenden Stellen zitiert: *E* 4, 1028 a 4 *φανερὸν δ'ἐν οἷς διωρισάμεθα περὶ τοῦ ποσαχῶς λέγεται ἕκαστον, ὅτι πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν,* die Stelle ist wohl erst nach Aristoteles Tod aus *Z* 1, 1028 a 10 *τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς,* cf. Δ 7, hierher gelangt[1]); — I 1, 1052 a 15 *τὸ ἓν ὅτι μὲν λέγεται πολλαχῶς, ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς διῃρημένοις εἴρηται πρότερον,* cf. Δ 6. — Θ 1, 1046 a 5 *ὅτοι μὲν οὖν πολλαχῶς λέγεται ἡ δύναμις καὶ τὸ δύνασθαι, διώρισται ἡμῖν ἐν ἄλλοις,* cf. Δ 12. — Θ 8, 1049 b 4 *ἐπεὶ δὲ πρότερον διώρισται ποσαχῶς λέγεται,* cf. Δ 11. — *I* 4, 1055 b 6 *πολλαχῶς γὰρ ἤδη τοῦτο λέγομεν ὥσπερ διῄρηται ἡμῖν ἐν ἄλλοις,* cf. Δ 22. — *I* 6, 1056 b 34 *διῄρηται δ'ἡμῖν ἐν ἄλλοις ὅτι διχῶς λέγεται τὰ πρός τι,* cf. Δ 13. Über die Stelle *I* 3 Schl. bin ich im Zweifel, führe sie daher nicht mit an.

Auffallend ist, daß die betreffende Partie stets mit dem offenbar stehenden Titel *περὶ τοῦ ποσαχῶς* zitiert wird. Daß in allen diesen Fällen Δ gemeint ist, kann nicht bestritten werden. Es bleibt nur zu deuten, woher es kommt, daß an einigen jener Stellen *ἐν ἄλλοις* gesagt wird, an anderen mit anscheinendem Widerspruch *πρότερον.* Ersteres bezeichnet Δ als nicht zur Vorlesung gehörig, das zweite besagt scheinbar das Gegenteil. Allein beide Zitierweisen

[1]) cf. unten im zweiten Teil.

harmonieren durchaus miteinander. *πρότερον* oder *ὕστερον* — wir hatten den Fall schon einmal in den Zitaten in *Z* 11 und *H* 1, welche die Untersuchung der unsinnlichen Substanzen auf *ὕστερον* verschoben — brauchen keineswegs zu bedeuten „in derselben Vorlesung" *πρότερον* oder *ὕστερον*. So wird die Physik an folgenden Stellen mit der Formel *εἴρηται ἐν ἑτέροις πρότερον*, in welcher sich die beiden scheinbar widersprechenden Adverbialbestimmungen vereinigen, angeführt:

de anima *B* 5, 417 a 17,
de gener. et corr. *A* 5, 320 b 28,
de gener. et corr. *B* 10, 337 a 18,

ebenso die Schrift de generatione et corruptione:

meteor. *Γ* 1, 371 b 1,

ebenso dieselbe mit der Meteorologie zusammen:

de part. an. *B* 1, 646 a 15,
de part. an. *B* 2, 648 b 9,

ebenso die Meteorologie:

de gener. et corr. *B* 6, 743 a 6,

ebenso de caelo:

meteor. *A* 3, 339 b 36.

Demnach widersprechen sich *ἐν ἄλλοις* und *πρότερον* in den *Δ*-Zitaten nicht, besagen nicht etwa, daß Aristoteles die ursprünglich der metaphysischen Hauptvorlesung fernstehende Abhandlung später doch in diese aufgenommen habe. *Δ* stand ganz für sich, außerhalb des cursus metaphysicus. Das bestätigt seine Anführung als selbständige Schrift in dem Schriftenkatalog des Diogenes Laertios (V 23, Liste Nr. 36 Rose): *περὶ τῶν ποσαχῶς λεγομένων ἢ κατὰ πρόσθεσιν ᾱ. κατὰ πρόσθεσιν* bedeutet *λεγόμενα*, deren Sinn durch Zusatz bestimmender anderer Wörter variiert wird, z. B. *τὸ ὄν* scil. *ὡς ἀληθές, ὡς ψεῦδος, δυνάμει, ἐνεργείᾳ* usw. Der Titel *περὶ τῶν ποσαχῶς λεγομένων* ist natürlich entstellt durch Vermischung der beiden Zitierweisen *περὶ τῶν πολλαχῶς λεγομένων* und *περὶ τοῦ ποσαχῶς* (scil. *λέγεται ἕκαστον*). So war also noch für Hermippos den Kallimacheer *Δ* eine selbständige Abhandlung. Dasselbe beweisen zwei Zitate im *Δ* selbst, wo Aristoteles sich auf die später zu haltende Vorlesung *περὶ δυνάμεως καὶ ἐνεργείας* bezieht und diese entsprechend als *ὕστερον* bezeichnet: *Δ* 7, 1017 b 9, sowie *Δ* 30, 1025 a 33, wo

es vom *συμβεβηκὸς καθ' αὐτό* heißt: *λόγος δὲ τούτου ἐν ἑτέροις.* Also auch *Δ* selbst bezeichnet sich der Hauptvorlesung und der Gruppe *Z—Θ* gegenüber als selbständig.

Daß die Zitate so offenkundig dem in der Tradition vorliegenden Tatbestande widersprechen, kann uns nur wieder von ihrer Echtheit überzeugen. Hätten wir freilich die Zitate nicht, wir müßten dasselbe aus innern Gründen erschließen. Die Verteidiger der Einheit, zu denen auch Alexander gehört, haben zwar diese Zitate geflissentlich übersehen, wenn sie *Δ* für die Metaphysik retteten. Aber auch sie wußten für ihre Ansicht nichts anderes vorzubringen als ein Zitat in *Γ*, das schon Alexander für *Δ* ausspielt; wir kommen sofort darauf zurück. Hier nur soviel: wer in der Metaphysik, Ethik, Politik Zitate übersieht oder gar athetiert, sägt den Ast ab, darauf er sitzt.

In Wahrheit genügen die inneren Gründe völlig, um die Unhaltbarkeit der Stellung des *Δ* zwischen *Γ* und *E* darzutun. Der Zusammenhang der Lösung der vier ersten Probleme, die in *ΓE* gegeben wird, ist durch *Δ* unmotiviert unterbrochen. Er ist aber nicht allein durch die Problemfolge in *B* und die enge Verwandtschaft der vier Einleitungsprobleme untereinander gesichert, sondern vor allem durch die Paralleldarstellung derselben Dinge in *K* 1—8, welche von der Behandlung der Einreden gegen den Satz des Widerspruchs unmittelbar zu den Fragen des *E* weitergeht, ohne die Zwischenstellung des *Δ* zu kennen. Der einzige Grund, den Alexander für die Stellung des *Δ* geltend machen kann, ist, wie gesagt, ein angebliches Zitat *Γ* 2, 1004 a 28: *ὥστε διελόμενον ποσαχῶς λέγεται ἕκαστον, οὕτως ἀποδοτέον πρὸς τὸ πρῶτον ἐν ἑκάστῃ κατηγορίᾳ πῶς πρὸς ἐκεῖνο λέγεται;* dieser Grund schlägt nicht durch, weil der Satz nichts als eine allgemeine methodische Maxime enthält. Ihn als Vorankündigung des *Δ* zu fassen, geht nicht an. Ebensowenig zutreffend ist es, daß *Δ* nur die metaphysischen termini und ihre Bedeutungen zusammenstelle, während es als selbständige Schrift ein allseitiges Begriffslexikon vorstellen müßte. Abgesehen davon, daß es, wie schon Bonitz sah, mehrere physikalische Unterscheidungen enthält, heißt es auch den Philosophen schulmeistern, wenn wir von ihm verlangen, er hätte einen griechischen „Eisler" schreiben sollen. Was wissen wir von seinen didaktischen Absichten?

Eine eigenartige Dublette hat hier noch auf Erwähnung Anspruch, *Δ* 2. Das Kapitel behandelt die Bedeutungsdifferenzen der verschiedenen Anwendungen des Begriffs *αἴτιον*. Es ist lange erkannt, daß es wörtlich mit Phys. *B* 3 übereinstimmt, also eine Analogie zur Dublette *Δ* 9 und *M* 4—5 (cf. Kap. 1 Abschn. 3) bildet. Man hat nun angenommen, daß hier eine spätere Herübernahme aus der Physik vorliege. Als Grund führte Bonitz an, daß doch mit den Worten *Δ* 1, 1013 a 16 *ἰσαχῶς δὲ καὶ τὰ αἴτια λέγεται. πάντα γὰρ τα αἴτια ἀρχαί* — vorher ging die Unterscheidung der verschiedenen *ἀρχαί* — die Bedeutungen von *αἴτιον* auf die der *ἀρχή* zurückgeführt worden wären, daß also die Aufzählung der *αἴτια* unnötig sei. Ich wage in diesem Falle keine absolute Entscheidung zu treffen, neige jedoch der gegenteiligen Meinung zu, da das mehrfache Auftreten derartiger Dubletten es methodisch zu verbieten scheint, diese bald auf Aristoteles bald auf einen Interpolator zurückzubringen. Warum soll nicht Aristoteles, was er in einer physikalischen Vorlesung schon einmal vorgetragen hatte, auch an anderem Orte wiederholt haben? Da übrigens die Schrift *περὶ τῶν πολλαχῶς λεγομένων* bereits in der Physik zitiert wird (cf. Phys. *Δ* 8, 191 b 29), so liegt sogar der Schluß nahe, daß *Δ* 2 älter ist als die entsprechende Physikpartie. Zur Entscheidung der Frage fehlt jedoch das notwendige Material.

Δ ist also, so schließen wir, eine selbständige Schrift über die verschiedenartigen Bedeutungen einer Reihe von grundlegenden metaphysischen, teilweise auch naturphilosophischen Begriffen. Die Schrift strebt abschließende Vollständigkeit weder in der Herzählung der Begriffe noch in der Phänomenologie der Bedeutungen an. Sie scheint ganz praktischen Zwecken zu dienen. Erst nach Hermippos, frühestens also im Laufe des 3. Jahrh. v. Chr., kann die Schrift in den Kanon der *μετὰ τὰ φυσικά* aufgenommen worden sein. Bei dieser Gelegenheit hat sie fälschlich zwischen *Γ* und *E* ihren Platz gefunden. Ich glaube jedoch, daß diese Kanonisierung des *Δ* erst das Werk des Andronikos ist, worüber später mehr.

Über die Kapitel *K* 9—12, welche der Dublette *K* 1—8 angehängt sind, und ihren Wert möchte ich hier, um Wiederholungen zu vermeiden, einfach auf Bonitz (a. a. O. 22—23) und ferner auf [Alex.] 667, 30 f. Hayduck verweisen. Ich halte das Stück für ein

wenig sinnreich angelegtes Exzerpt aus mehreren Physikbüchern, wie man heute allgemein annimmt, das aber direkte Mißverständnisse oder Verschlechterungen aristotelischer Gedanken nicht aufweist. Über die Anhängung der Kapitel am Buchende haben wir bereits gehandelt.

---

3. Abschnitt.

Buch *Λ* und die *θεολογία*.

Wenn wir Einschaltungen ganz fremder Stücke in unserem Text antreffen, die mit der ersten Philosophie nur entfernt zu tun haben, wie *ᾱ* oder *K* 9—12, so darf es nicht wundernehmen, daß auch solches Material sich vorfindet, das zwar stofflich zur Metaphysik rechnet, aber in die beiden größeren Gruppen ebenso wenig hineinpaßt wie *Δ*. Dies ist mit *Λ* der Fall. Wie bei *ᾱ* und *Λ*, hat auch hier Bonitz bereits die Hauptarbeit getan (a. a. O. 23 f.). Der Gründe, die uns zwingen *Λ* als nicht zur Hauptvorlesung gehörig anzusehen, sind eine ganze Menge. Wir wollen jedoch nicht nur das Verhältnis von *Λ* zur Hauptvorlesung, sondern auch das zu *K* 1—8 ins Auge fassen. Denn es hat nicht an Leuten gefehlt, die, von der Überlieferung geführt, auf den Gedanken kamen, daß *K* 1—8 sich in *Λ* fortsetzte, und welche so eine Doppelreihe von Büchern erhielten. Ich nenne nur Krische und Gödeckemeyer a. a. O. Die letztere Möglichkeit hat Bonitz ganz außer acht gelassen.

Zunächst der erste Fall. Es erregt Verdacht, daß *Λ* über alles Vorhergegangene tiefstes Schweigen beobachtet und kein einziges Zitat der Metaphysik enthält. Seine Untersuchung gilt nach dem titelähnlichen Anfangsatz der Substanz, genauer gesagt den Prinzipien der Substanz. Die Substanzen werden dreifach eingeteilt: in sinnliche vergängliche, sinnliche unvergängliche und unsinnliche. Die letzteren sind unbewegt, die beiden ersten bewegt. Sie werden daher der Physik zugewiesen, die unsinnliche Substanz dagegen einer besonderen Disziplin, einer „Wissenschaft für sich", sofern es für beide Arten keinerlei gemeinsames Prinzip gibt (1069 a 36—1069 b 2). Diese Frage aber, ob es „eine besondere Wissenschaft" geben müsse, diese Frage ist noch

keineswegs als gelöst zu betrachten, die Metaphysik, die *πρώτη φιλοσοφία* existiert noch nicht, sie soll erst geschaffen werden, und zwar dann, wenn es keinerlei gemeinsames Prinzip über sinnlichem und unsinnlichem Sein geben sollte. Ganz dem angemessen ist, daß der Name der *πρώτη φιλοσοφία* oder *θεολογία* hier noch nirgends begegnet. Danach würde *Λ* vor *ZHΘ* fallen, die zwischen *πρώτη* und *δευτέρα φιλοσοφία* scheiden, auch vor *ΓE* und vor die Physik. *Λ* würde hinaufrücken in die Zeit des Suchens und Forschens, wo die metaphysischen und naturphilosophischen Gedanken des Aristoteles nach Klärung, Scheidung, selbständiger Ausgestaltung rangen. Auch in den, wie wir früher ausführten, recht alten Büchern *A* und *B* wird stets von der „gesuchten Wissenschaft" geredet, während *Γ* bereits den prinzipiellen Standpunkt klar bestimmt: *τοσαῦτα μέρη φιλοσοφίας ἐστὶν ὅσαιπερ αἱ οὐσίαι* (*Γ* 2, 1004 a 3). Dieses Tasten und Suchen in den einen Büchern, dies bestimmte Sagen und Behaupten in den anderen, ist nicht ein dialektisch-methodisch bedingtes Vorgehen. Wie sollte auch, nachdem die Bestimmung der „gesuchten Wissenschaft" in aller Schärfe gegeben ist, im *Λ* plötzlich wieder die Frage auftauchen, ob diese Wissenschaft überhaupt als notwendig angenommen werden solle, ob es noch eine weitere Substanzwissenschaft geben müsse neben der Physik?! *Λ* gehört der Periode der Gründung der Metaphysik an, wie es denn auch noch keines der anderen Bücher kennt. Dies Zeitverhältnis nahm schon Bonitz an, ohne jedoch den Inhalt so aufzufassen, wie wir es tun.

In der Tat, sollte *Λ* an unsere Hauptvorlesung anschließen, so entstehen mannigfache Widersprüche. Was sollten *Λ* 1—5 nach den bestimmten Erklärungen in *M* 1 und 9 über die Nichtzugehörigkeit der sinnlichen Substanzen zur vorliegenden Wissenschaft? Und bezeichnen diese Kapitel der ersten Hälfte von *Λ* sich nicht selbst als *τῆς φυσικῆς*? Es liegt auf der Hand, die sinnlichen Substanzen werden in *Λ* nur berücksichtigt, um durch Vergleichung ihrer Prinzipien mit dem unbewegten Sein allererst auszumachen, daß beide Arten der *οὐσία* keinerlei gemeinsames drittes Prinzip über sich dulden, daß somit die unbewegte Substanz vor das Tribunal einer „besonderen" Wissenschaft gehöre.

Noch weniger ist *Λ* möglich nach *ZHΘ*. In diesem Falle ergibt sich für *Λ* 1—5 nur eine Erklärung. Nach den weitangelegten Untersuchungen der sinnlichen Substanzen in *Z—Θ* könnten *Λ* 1—5 nur noch die Bedeutung einer Rekapitulation besitzen. Wirklich hat der Kommentator, den wir unter Alexanders Namen haben (633, 2 Hayd.), das ganze *K* als Rekapitulation der Bücher *BΓE* aufgefaßt, und, wenngleich er sich nicht dahin ausspricht, wahrscheinlich auch den ersten Teil des *Λ* als eine solche der Bücher *ZHΘ*. Dann folgt der Hauptteil der Metaphysik, die Lehre von Gott, *Λ* 6—10. Es ergibt sich also ein Hauptteil von fünf Kapiteln, also genau so umfangreich wie die Rekapitulation seines vorbereitenden Teils, welcher die Bücher *ABΓEZHΘ* und vielleicht — nach Bonitz — auch noch *I* umfassen würde! Jede weitere Kritik erübrigt sich. Doch mag bemerkt sein, daß die besagte „Rekapitulation" *Λ* 1—5 das Substanzproblem in ganz anderer Weise anfaßt wie *Z—Θ*; die vier Substanzbegriffe der verschiedenen Schulen, welche Aristoteles dort seiner Dialektik zugrunde legt, kennt *Λ* nicht, er gibt eine Dreiteilung der *οὐσίαι* und schlägt überhaupt einen völlig anderen Weg ein [1]). Mithin kann auch dem Inhalt nach von einer „Rekapitulation" keine Rede sein. *Λ* kann also weder an die alte Bonitzsche „Hauptreihe" noch an unsere große Vorlesung ansetzen. Bonitz und Brandis hatten Recht, wenn sie *Λ* als für sich stehende Schrift bezeichneten.

Man braucht ja auch nur *Λ* 1 aufmerksam zu lesen, um darin die skizzierte Einleitung zu einer besonderen Vorlesung über die Prinzipien der Substanzen zu erkennen. Von den sinnlichen Substanzen ausgehend, sucht sie die Annahme eines ewigen, unbewegten Prinzips und damit einer eignen Wissenschaft von diesem zu beweisen. Dabei bezeichnet *Λ* 1 selbst die Lehre von den sinnlichen Substanzen, damit also den ganzen ersten Teil des *Λ*, als *τῆς φυσικῆς*. Aus der Natur soll mit innerer Notwendigkeit ihr Beweger — Gott, aus der Physik die Metaphysik hervortreten. Das Buch *Λ* ist eine Vorlesung zur Konstitution der Metaphysik als selbständiger Wissenschaft. So möge man also auch für *Z—Θ* die Schlüsse ziehen.

[1]) Die Dreiteilung hier entspricht vielmehr ganz den Entwicklungen der echten Physikbücher.

Auch sie sind *τῆς φυσικῆς* oder, wie sie es selber ausdrücken, *τρόπον τινὰ τῆς φυσικῆς καὶ δευτέρας φιλοσοφίας ἔργον*. In einer Konstitution des metaphysischen Prinzips mußten die physischen Substanzen mit Fug als *ἀφορμή* dienen. In der Hauptvorlesung über Metaphysik haben sie keine Stelle. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß ihre von den *ὁμολογούμεναι οὐσίαι* ausgehende Untersuchung rein physikalisch wäre, wie *Λ* 1—5 es ist und sein will. Weil sie die platonische Substanz mit berücksichtigen, sind sie auch *τρόπον τινὰ τῆς πρώτης φιλοσοφίας*. Aber um so weniger haben sie in der Hauptvorlesung Platz, wo der platonischen *οὐσία* zwei Bücher gewidmet sind, *M* und *N*.

In *Λ* wird die Selbständigkeit der Metaphysik als bedingt aufgezeigt durch das Sein und Wirken einer von den Sinnendingen und der Erscheinungswelt, ja aller Materie, auch der intelligibeln, abgetrennten, transzendenten, unbewegten Substanz, nämlich Gottes, der zugleich höchstes Prinzip ist. Es kann mithin ein noch höheres, drittes Prinzip über ihm, das ihn und die sinnlichen Substanzen in gleicher Weise kausierte, nicht geben. Im Gegenteil, Aristoteles macht es *Λ* 10, 1075 b 14 den Gegnern zum Vorwurf, daß sie *πάντα τὰ ὄντα ποιοῦσιν ἐκ τῶν αὐτῶν ἀρχῶν*. Es muß also auch eine zweifache Wissenschaft geben, eine, die das Unbewegte, Unsinnliche erforscht, eine zweite, welche sich dem bewegten Sein zuwendet, sofern es das Prinzip seiner Bewegung in sich selber hat. Diese Notwendigkeit, vor allem die der ersteren Wissenschaft, ist durch *Λ* 6—10 endgültig erwiesen. Mit einem feierlichen Homerzitat schließt der vortragende Philosoph seine Ausführungen: *οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος ἔστω*.

Denn mit einer Vorlesung haben wir es in *Λ* zu tun. Das beglaubigt auch die stilistische Differenz der beiden Teile cap. 1—5 und 6—10. Der erste hält sich in den Grenzen strenger Sachlichkeit und beobachtet den trockenen Tenor des aristotelischen Kollegstils. Bereits Bonitz bemerkte, daß diese Partie gar nicht ausgearbeitet, sondern nur notizenhaft hingeworfen ist. Die Sätze, wenn man von solchen reden kann, sind meist mehr angedeutet als ausgeführt. Übergänge sind völlig gemieden. *ἔτι* knüpft an das vorher Bemerkte neue Argumente an oder ein dürftiges *μετὰ ταῦτα* stellt eine äußere Aneinanderreihung her. Der zweite Teil verläßt die

gewohnte Bahn und nimmt einen höheren Schwung, wie es der Darstellung seines erhabenen Gegenstandes geziemt: er entwickelt Gottes Notwendigkeit, Macht und Wesen, seine selige, ruhende Tätigkeit. Und beide Gegensätze vertragen sich nur dann in einem und demselben Konzept, wenn es sich nicht um eine literarische Arbeit, sondern um eine Vorlesung handelt. Darüber später eingehend. Daß in Wirklichkeit beide Teile engstens zusammengehören, beweist der Anfang cap. 6, wo Aristoteles auf die am Anfang des cap. 1, 1069 a 30 gegebene Einteilung der Substanzen zurückgreift.

Damit ist nicht nur die Bedeutung und äußere Beschaffenheit des Buches charakterisiert, sondern auch die Unmöglichkeit seiner Anknüpfung an die Hauptvorlesung erwiesen. Daß diese Unmöglichkeit nur noch gesteigert wird, wenn man mit Ravaisson noch das Experiment macht, sowohl *Z—Θ* als auch *MN* dem *Λ* vorhergehen zu lassen, ist klar. Wir haben nur noch auf die Kombination von *K* 1—8 und *Λ* einzugehen, die Krische und Gödeckemeyer wollten. An die Einleitung *K* 1—8 könnte anscheinend recht gut die Lehre von den sinnlichen Substanzen *Λ* 1—5 ansetzen und an diese endlich der Hauptteil, die Theologie *Λ* 6—10. Man kann nicht leugnen, daß diese Kombination immer noch die alleransprechendste bleibt, schon dem Umfang nach. Hier ist doch das Mißverhältnis zwischen den drei Teilen der Vorlesung ungleich erträglicher, als wenn man *Λ* mit der Hauptvorlesung verbindet. Dennoch kann auch diese Kombination nicht standhalten. Erstens haben wir oben dargetan, daß in eine regelrechte Vorlesung über Metaphysik die *αἰσθηταὶ οὐσίαι* nicht hineingehören, in *Λ* nehmen sie die Hälfte der Gesamtausdehnung der Vorlesung ein. Zweitens passen die Kapitel *Λ* 1—5 nicht in die Ausführung und Beantwortung der in *K* 1—8 aufgestellten Probleme, da gerade *K* 1—8 mit unüberbietbarer Klarheit jeden Gedanken an eine Hineinziehung der sinnlichen Substanzen in die erste Philosophie abschneidet. Drittens steigt im Lauf der Untersuchung des *K* die Gewißheit über die Notwendigkeit und die Aufgaben der *ζητουμένη ἐπιστήμη* (so noch 1059 a 35, 1059 b 1, 1059 b 22, b 25, 1060 a 3, a 6) alsbald in der Weise, daß 1060 b 31 bereits von der *τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη* ganz bestimmt gesprochen wird. 1064 b 2 ist sie *θεολογική* genannt. Und nach alledem sollte *Λ* wieder die Grundfrage aufwerfen, ob es

neben der Physik noch „eine besondere" Wissenschaft geben müsse, deren Name noch nicht genannt wird? Ein solch unmethodisches Vorgehen traue ich dem großen Philosophen und Methodenkünstler nicht zu. Viertens, daß es sich in der vorliegenden *θεωρία* wirklich um die *οὐσία* handele, was der Anfangssatz des *Λ* vorauszusetzen scheint oder doch einfach setzt, ist in *K* 1—8 nicht gesagt. Es fehlt jede Verbindung, jede Ahnung der Zusammengehörigkeit. Fünftens, wo sind denn in aller Welt in *Λ* die Lösungen zu den in *K* 1—2, 1060 b 30 aufgeworfenen Problemen gegeben? Keiner der Gelehrten, die die genannte Kombination erdacht haben, hat sich bis heute die Mühe gemacht, diese Probleme in *Λ* 6—10 wiederzufinden, als ob Aristoteles sie zum bloßen Zeitvertreib ausgedacht und hingeschrieben hätte! Nach all dem kann ich die Kombination *K* 1—8 und *Λ* lediglich als gelehrte Spielerei bezeichnen, und man könnte einmal durch Permutationsrechnung feststellen, wie viele beliebige andere Kombinationen von Metaphysikbüchern sich noch ausdenken lassen. Auch hier möchte ich noch einmal darauf hinweisen, daß ich nicht eine neue Kombination mit meiner Anschauung über die Hauptvorlesung schaffen wollte. Es sollte die Unmöglichkeit der älteren Kombinationen und Umstellungen, es solite die Zusammengehörigkeit gewisser Einzelvorlesungen dem Inhalt und den Zitaten nach und die Unvereinbarkeit von anderen Büchern und Abhandlungen, kurz die gesamte Problematik dieses Schriftenkomplexes durch sorgfältige Analyse aufgezeigt werden. Immer klarer zeigt es sich dabei, daß es ausgeschlossen ist, dieses ganze Schriftenaggregat unter einem oder zwei Gesichtspunkten wie endgültige Reihenfolge und Vorentwurf, oder Hauptreihe, Nebenreihe, oder zusammenhängende und anhangsweise beigefügte Stücke zu begreifen. Die Fülle der Einzelheit sträubt sich wieder einmal gegen den „Gesichtspunkt", sie sympathisiert nicht mit dem Begriff, der sie umschließen möchte.

Λ bleibt also auch für uns wie für Bonitz eine selbständige Einzelvorlesung zur Konstitution der Fundamentalphilosophie, die von den Sammlern der metaphysischen Papiere des Denkers begierig aufgegriffen worden sein muß, weil die *θεολογία* in der Fassung, die an Umfang und Bedeutung der Gesamtanlage der Hauptvorlesung entsprochen hätte, nicht mehr vorhanden war oder auch nie

geschrieben worden ist. Da war man froh, in Λ eine Art von Ersatz zu finden. Das Fehlen einer ausgeführten $\vartheta\varepsilon o\lambda o\gamma\acute{\iota}\alpha$ ist kein Beweis dafür, daß Aristoteles nicht eingehender über diese tiefsten Probleme der Wirklichkeitswissenschaft gedacht oder gesprochen habe. Schon mancher tiefe Denker (und zumal die Träger einer in jedem Moment lebendig hin und her flutenden Dialektik des Denkens) scheute sich, dem letzten Gedanken seiner Seele die letzte Fassung in endlichen Wortsymbolen zu geben, weil Gott für ihn nicht ein „toter" Begriff, sondern eine unfaßbare Seinsfülle ist, deren ewige Rätsel sich gerade in den Augenblicken, wo er sich befreiender Lösung nahe glaubt, ihm schwer und bindend auf Sinn und Denken legen. Wir können deshalb mit unserem Urteil über das oberste Prinzip des Aristoteles nicht zurückhaltend genug sein. Die Behauptung Zellers[1]), daß Aristoteles das Verhältnis Gottes zu den Gestirngeistern oder den Formen der Naturdinge nicht mit hinreichender Klarheit bestimmt, überhaupt seine Stellung innerhalb der Weltwirklichkeit nicht genügend untersucht habe, ist gar nicht verifizierbar, da sie sich auf Λ nicht stützen kann. Denn Λ ist nicht das letzte, es ist das erste Wort des Systematikers Aristoteles über das theologische Problem.

Ich stelle nun die durch Analyse des Inhalts und des Verhältnisses der einzelnen Bücher zueinander gewonnenen Anschauungen nochmals kurz zusammen. Die unter dem Titel Metaphysik erhaltenen Abhandlungen sind als aristotelisch anzuerkennen bis auf K 9—12, in dessen Verwerfung die Forscher mit Recht übereinstimmen. Sie stellen nicht ein einheitliches Werk dar, sondern Papiere des Denkers von verschiedenartigem Charakter. Unverkennbar ist zwar, daß nach Absicht des Aristoteles mehrere Bücher miteinander in engem Zusammenhang stehen, und daß er sie tatsächlich so vorgetragen hat. So geben $AB\Gamma E$ die Einleitung und Grundlegung der metaphysischen Wissenschaft her, von dem daran anschließenden Hauptteil haben sich in ZH 1—9 Θ 9—10 N bedeutende Stücke erhalten. Allein schon diese Bruchstücke des Hauptteils, so klar ihre Zugehörigkeit zu dem letzteren und ihre Bestimmung innerhalb des Ganzen auch ist, bilden keinen äußeren Zusammenhang mehr. Man vermag nicht

[1]) cf. Zeller, Phil. d. Griech. II 2[3], 384, wo er von dieser These aus die Einheit des Systems vernichtend kritisiert.

zu erkennen, ob *MN* oder *I* zunächst an *E* und ob sie überhaupt unvermittelt an *E* anschließen sollten; aber ich halte es auch für denkbar, daß die Folge von Vorlesungsschriften, die dem Aristoteles als Grundplan des grandiosen Ganzen vorschwebte, niemals existiert hat. Jedenfalls fehlt die letzte Krönung des Baus, eine breit ausgeführte Behandlung des Gottesproblems.

Während jene genannten Abhandlungen trotz ihrer äußeren Selbständigkeit und des Fehlens jeder Verbindung miteinander gedanklich aufs innigste verknüpft gedacht werden müssen, erweist der Rest sich als unvereinbar mit dieser großangelegten Vorlesung. Er besteht aus einer Reihe von Schriften, welche teilweise selbständige Vorlesungen über Sondergebiete der ontologischen Spekulation darstellen, so die Substanzvorlesung *Z—H*, die mit derjenigen über die Potentialität und Aktualität sich nahezu berührt und auch eine äußere Folge mit ihr bildet, so ferner die Vorlesung über die Vielheit der Begriffsbedeutungen *Δ*, die über die physikalischen und das metaphysische Prinzip *Λ*. Die beiden noch übrigen Stücke haben keine eigentlich selbständige Bedeutung und Stellung. *K* 1—8 gibt in knapper, gedrängter Darstellung eine zweite Einleitung in die Grundwissenschaft, parallel den Büchern *BΓE*, die, mag sie der Form nach vielleicht auch von einem *ὑπομνηματισάμενος* herrühren, doch zweifellos gedanklich als aristotelisch zu gelten hat und vielleicht durch Aristoteles selbst, der sie unter seinen Papieren hinterlassen zu haben scheint, die Autorität erlangt hat, welche ihre Rezeption in den Kanon der metaphysischen Abhandlungen bekundet. Als Epitome der Bücher *BΓE* kann sie jedenfalls nicht bezeichnet werden, wie dies sowohl aus der Inhaltsvergleichung als auch aus der Verschiedenheit der Voraussetzungen hier und dort hinsichtlich des Vorhergegangenen klar hervorgeht. Als *ὑπόμνημα*, das nach der gewiß richtigen Tradition dem Neffen des Eudemos, Pasikles, dem Sohn des Boethos und Schüler des Aristoteles zu verdanken ist, charakterisierte sich auch $\bar{\alpha}$, das jedoch als Wiedergabe der Vorrede zu einem Physikkursus aufgefaßt werden mußte.

Was den Kompositionswert des Ganzen anlangt, so kann nach allem, was wir ermittelt haben, von künstlerischer Gliederung dieser heterogenen Schriften und Schriftenkomplexe nicht im entferntesten die Rede sein. Wir fanden einzelne Partien teils wörtlich wieder-

holt, teils durch andere, neue und veränderte Fassungen ersetzt, gar nicht zu erwähnen solch umfangreicher Dublette wie *K* 1—8. Die verschiedenen Fassungen lagen entweder unmittelbar nebeneinander wie *E* 4 oder eine von ihnen war lose ans Buchende gestellt wie *A* 10. Das Buchende gab auch den Platz her für die Einschaltung der Epitome aus der Physik *K* 9—12 wie für eine Reihe von Nachträgen, die Aristoteles selbst im Verlaufe seiner Vorlesungspraxis gemacht hat, so *Θ* 10; *H* 6; *M* 9, 1086 a 21—c. 10 Schl. Ein nachgetragenes Kapitel *Z* 12, das wie ein Keil mitten in das Buch *Z* eingedrungen ist, schien sich uns gleichfalls am leichtesten durch die Annahme eines ehemaligen Buchschlusses zwischen *Z* 11 und 13 zu erklären. Alle diese Symptome verbieten, hier an literarische Schriften zu denken und legen die Annahme von Vorlesungsschriften nahe.

In welcher Weise wir uns aber den Vorlesungscharakter dieser Abhandlungen wie ihr gegenseitiges äußeres Verhältnis vorstellen müssen, und wie sich diese Tatsachen unseren Anschauungen über Art, Bestimmung, Überlieferungsverhältnisse und Textgestalt einfügen, das soll die Untersuchung des zweiten Teils erweisen.

II. Teil.

Die literarische Stellung und Form der Metaphysik.

1. Kapitel.

Publikation und Buchteilung der Lehrschriften.

1. Abschnitt.

Die Publikation der Lehrschriften.

Lange ist man bei der Erklärung aristotelischer Werke von den allgemeinen Voraussetzungen und Entstehungsbedingungen des Buches ausgegangen, welche die moderne Buchtechnik geschaffen hat. Man faßte eine *πραγματεία* des Philosophen auf als ein Werk, das der um die Vermehrung klarer und gehaltvoller wissenschaftlicher Literatur eifrig besorgte Autor anfertigt, um es der Welt seines Faches zur Beurteilung vorzulegen, um es zur Förderung der Diskussion über eine beliebige Materie „auf den Markt zu werfen". Es ist an ein unbestimmtes Publikum adressiert. Das lese- und bildungswütige Athen eilt zum *βιβλιοπώλης*, um die aufklärenden Bücher des fortschrittlich gesinnten Professors zu kaufen. Dann bei näherem Studium der einzelnen Werke kam man zum Teil zu der Ansicht, daß dieses oder jenes von ihnen nicht die letzte Feile erfahren habe oder erst am „Lebensabend" des Philosophen in Angriff genommen sei. So erklärte sich der teils skizzenhafte, teils bruchstückartige Charakter mancher Werke. Erst allmählich gewöhnte man sich an die Vorstellung, daß die literarische Tätigkeit der Philosophen nur in enger Verbindung mit ihrem Lehrberuf sich entwickelt habe, daß wir mithin, gleichviel ob wir den Phaidros oder den Kratylos, die aristotelische Physik oder die Topik inter-

pretieren, bei jedem Schritt an diesen Zweckzusammenhang denken müßten [1]).

Allein in dieser Allgemeinheit ist die Maxime auch nicht besonders fördernd. Der Konnex des platonischen Kratylos mit der mündlichen Lehre des Meisters ist ein ganz anderer als dieses bei Aristoteles *περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων* der Fall ist. Bei den Dialogen fällt meist Anlaß und Zweck auf die Polemik der Akademie mit anderen Schulen und Richtungen. Aber sie beziehen sich doch nirgends auf die positiven Lehr- und Forschungsziele der Akademie, etwa im Sinn eigentlicher Beiträge zur Forschung. Sie bleiben Platon auch im Alter, was sie ehemals waren, Geschenke der Muse. Dagegen Aristoteles *πραγματεῖαι* sollen Lehrbücher sein, systematische Untersuchungen; zwischen der platonischen Dialogschriftstellerei und der aristotelischen der *πραγματεῖαι* liegt eine unüberbrückbare literarische, philosophische, pädagogische Kluft. Nur wäre es falsch, den Gegensatz auf die Personen zu übertragen. Die Unterschiede ihres Menschtums und ihres Philosophierens liegen jenseits dieser literarischen *εἴδη*. Denn die sind schließlich beiden gemeinsam.

Wenn man Aristoteles schriftstellerisch mit Platon vergleichen will, muß man den Aristoteles der Dialoge nehmen. Das haben auch die billigen Richter getan. Die Dialoge sind seine literarischen Werke. Wenn Pater einmal den klassischen, aber für das Allgemeinurteil typischen Ausspruch tut, daß die ursprüngliche Anschauung der griechischen Philosophie zum dogmatischen System zusammengeschrumpft sei, „dessen dürres Gebein einem bei Aristoteles, Aquinas und Spinoza in den Ohren klappert", so ist das eben jener Irrtum, der Dialog und Lehrvorlesung nebeneinanderstellt als gleichgerichtete, aus dem Geist der betreffenden Philosophien geborene, literarische Formen: Aristoteles der Scholastiker; Platon der die Schätze seines sich wandelnden Erlebens aus der Tiefe des Schauens und Fühlens zur Helle begrifflichen Bewußtseins emportragende, ringende Dichter und Künstler, die hinter zarten Redeschleiern unsagbare Wahrheit verbergende mystische Seele — die „problematische Natur". So etwa hat modernes Kontrastbedürfnis

[1]) So Zeller, klein. Schrift. Bd. I. Über den Zusammenhang der platonischen und aristotelischen Schriften usw.

sich die Männer gemalt. Aber die Wirklichkeit ist nicht ganz so gefügig, sich nach diesem Schema zu strecken. Auch Platon hat mit einem weitschichtigen Begriffsapparat gearbeitet und geforscht[1]; auch Aristoteles hat nicht nur ein ästhetisches Publikum mit dem *τὸ τί ἦν εἶναι* und dem *ὅπερ ἔν τι* und *ὃ ποτε ὄν* angeödet. Wer kann sich denken, daß all diese feindifferenzierten Begriffsdistinktionen mit einem Mal aus dem Boden geschossen sind, wenn sie nicht vorher schon irgendwie vorhanden waren? Wer kann sich vorstellen, daß dieser Dichterseher Platon vierzig Jahre unter lauter Famulusseelen gelebt hat, die vom *ἔρως* nichts wußten, um dessen Altar sie weilten?

Die Frage ist, ob Aristoteles' Lehrschriften mit den Dialogen literarisch auf gleicher Stufe stehen. Das tun sie so wenig, wie Platons *ἀκρόασις περὶ τἀγαθοῦ* mit dem Staat oder dem Symposion zu vergleichen ist. Die Lehrschriften sind überhaupt nicht Literatur[2]. Allein es war verfehlt, aus dieser Tatsache und der andern, daß einer dieser Dialoge von Aristoteles selbst Poet. 15, 1454 b 18 mit *ἐν τοῖς ἐκδεδομένοις λόγοις* zitiert wird, den Schluß zu ziehen, daß also die nichtdialogischen Schriften, die uns überlieferten *πραγματεῖαι, ἀνέκδοτα* geblieben seien[3]. Man hatte freilich einen scheinbaren Grund in dem Worte *ἐκδεδομένοι*, dazu noch den zweiten, daß man die sechs Stellen, wo Aristoteles von *ἐξωτερικοὶ λόγοι* redet, auf die Dialoge beziehen zu müssen glaubte[4]. Diesen stellte man als den *ἔξω* kursierenden Schriften die esoterischen, die nur in der Schule von Hand zu Hand gingen, gegenüber. Das aber waren die Lehrschriften, die *ἀνέκδοτα*. Erst nach dem Tode des Aristoteles wurden sie förmlich „ediert".

---

[1]) Platons Vorlesungen *περὶ τἀγαθοῦ*, von denen mehrere Schülernachschriften im Altertum existierten, legen Zeugnis davon ab (cf. unten Seite 141), ebenso die in den Peripatos herübergenommenen *διαιρέσεις*. Leider bleiben unsere Kenntnisse dieser interna notwendig lückenhaft.

[2]) Auch die *πολιτεῖαι* waren übrigens literarisch wie die Dialoge. Wir wußten das bereits vor dem Fund des Athenerstaats, so z. B. aus Polybios, der XII, 5 gegen Timaios polemisiert, weil dieser Aristoteles' *Λοκρῶν πολιτεία* in seinem neunten Buch angegriffen hatte. Im übrigen cf. Kaibels glänzendes Buch.

[3]) Zeller, Philosophie der Griechen II 2[3] 112 f.

[4]) J. Bernays, Dialoge des Aristoteles. 1863.

Allein die Lage hat sich seitdem beträchtlich verändert. Durch Diels[1]) schlagende Beweisführung ist die seit den jüngeren Peripatetikern umstrittene Frage nach den *ἐξωτερικοὶ λόγοι* gelöst. Sie bezeichnen weder die Dialoge (Bernays) noch früher im Peripatos gepflogene Diskussionen dialektischer Art (so Thurot, Ravaisson) noch Salongespräche in literarischen Laienkreisen (Prantl, Madvig u. a.), noch schließlich teils Dialoge, teils frühere Vorlesungen des Aristoteles (Zeller). Sondern sie sind ständiger Terminus für die nicht nach aristotelisch-peripatetischer Methode erzeugten, in der zeitgenössischen wie früheren Philosophie gebräuchlichen *δόξαι, διαιρέσεις, λόγοι, γνῶμαι,* kurz das, was nicht eigentlich der Schule *(τοῖς ἔσω)* eignet. Den Gegensatz zu *ἐξωτερικοὶ λόγοι* machen die *κατὰ φιλοσοφίαν λόγοι* aus, so Eudem *A* 8, 1217 b 22 *ἐπέσκεπται δὲ πολλοῖς περὶ αὐτοῦ τρόποις καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις καὶ ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν.* Dies sind die „nach aristotelischer Methode angestellten Deduktionen" (Diels), die sich von den *ἐξωτερικοὶ λόγοι,* welche vom *ἔνδοξον* ihre *ἀφορμή* nehmen und daraus in sophistisch-dialektischer Weise ihre Schlüsse ziehen, unterscheiden wie die *ἐπιστήμη* von der *δόξα.*

Daß *οἱ κατὰ φιλοσοφίαν λόγοι* (Stellen gesammelt bei Bonitz ind. Arist. 99 b 33 f.) auf die Lehrschriften geht, wird deutlich an dem Zitat Pol. *Γ* 12, 1282 b 19 f. *δοκεῖ δὲ πᾶσιν ἴσον τι τὸ δίκαιον εἶναι καὶ μέχρι γέ τινος ὁμολογοῦσι τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν λόγοις, ἐν οἷς διώρισται περὶ τῶν ἠθικῶν.* Für die *πάντες* ließen sich hier wieder die *ἐξωτερικοὶ λόγοι* setzen. Daß hier mit den *κατὰ φιλοσοφίαν λόγοι* das fünfte Buch der Nikomachischen Ethik gemeint ist, steht ausdrücklich dabei. „Wissenschaftlich, methodisch" bedeutet *κατὰ φιλοσοφίαν* ebenfalls an den beiden Topikstellen *α* 2, 101 a 27 und *ϑ* 14, 163 b 9[2]).

So bleibt von den Argumenten, die zwischen Dialogen und Lehrschriften als *ἐκδεδομένοι* und *ἀνέκδοτοι λόγοι* zu unterscheiden zwangen, nur das eine übrig, daß Aristoteles selbst einen Dialog

[1]) Diels, Abh. Berl. Akad. 1883 XIX. Über die exoterischen Reden des Aristoteles.

[2]) Daß die Identifizierung von *λόγοι κατὰ φιλοσοφίαν* und *περὶ τῆς πρώτης φιλοσοφίας* bei Shute, hist. of the Arist. writings 107 falsch ist, bedarf hiernach kaum der Erwähnung.

in einer Lehrschrift als *ἐκδεδομένος* bezeichnet, woraus der Gegensatz sich scheinbar von selbst ergibt. Da nun die Lehrschriften aber doch einmal der Öffentlichkeit übergeben worden sein müssen, so muß dies durch einen posthumen Publikationsakt geschehen sein. Dies ist auch Zellers Annahme.

Diese Anschauung von der Herausgabe der Lehrschriften ist unhaltbar. Freilich sei nicht bestritten, daß den *ἐκδεδομένοι λόγοι* logisch die *ἀνέκδοτοι* gegenüberstehen. Aber aristotelisch gesprochen *ἡ ἔκδοσις λέγεται πολλαχῶς*. Wären die Lehrschriften wirklich nicht von Aristoteles herausgegeben, so müßten es *ὑπομνήματα* sein. Den Unterschied von *γράμματα ὑπομνηματικά* und *συνταγματικά* statuiert Alexander bei Simplicius (in Arist. categ. p. 4 Kalbfleisch) *ὁ μέντοι Ἀλέξανδρος τὰ ὑπομνηματικὰ καὶ συμπεφορημένα φησὶν εἶναι καὶ μὴ πρὸς ἕνα σκοπὸν ἀναφέρεσθαι· διὸ καὶ πρὸς ἀντιδιαστολὴν τούτων συνταγματικὰ τὰ ἕτερα λέγεσθαι*[1]). Wir haben von solchen *ὑπομνήματα* für den Handgebrauch des Lehrers bei Aristoteles kaum Spuren erhalten. Vielleicht könnte man Met. *Λ* 1—5 und Anal. pr. *A* 1, 24 a 10—15 als Reste solcher Aufzeichnungen betrachten[2]). *ὑπομνήματα* von einem Schüler nach der *φυσικὴ ἀκρόασις* angefertigt scheinen in Met. *K* 8, 1065 a 27—*K* 12 Schl. und Phys. *Η* vorzuliegen, ebenso nach den Untersuchungen des ersten Teils in Met. *ᾱ* und *K* 1—8, 1065 a 26. Über das *Η* der Nikomachischen Ethik wage ich keine bestimmte Vermutung. Allein mehrere Umstände verbieten doch anderseits die Annahme, daß wir in den Lehrschriften überhaupt nur Kollegvorlagen und -Skizzen zu erblicken hätten.

Zunächst drängt sich die Frage auf, ob denn Aristoteles seine „Kollegheften" so minutiös ausgearbeitet hat, wie es doch im Durchschnitt diese Lehrschriften sind. Wenn es am Ende jeder kleineren

---

[1]) Aus gleicher Quelle stammt offenbar die Notiz bei Ammon. in Arist. categ. p. 4 Busse.

[2]) Die Charakteristik von *ὑπομνήματα* des Lehrers steht Galen. XIX 10 und 49. Verschieden davon sind *ὑπομνήματα* des Schülers aus dem „Kolleg", cf. Lucian. Hermotim. § 2 *σχεδὸν εἴκοσιν ἔτη ταῦτά ἐστιν ἀφ' οὗ σε οὐδὲν ἄλλο τι ποιοῦντα ἑώρακα ἢ παρὰ τοὺς διδασκάλους φοιτῶντα ... καὶ ὑπομνήματα τῶν συνουσιῶν ἀπογραφόμενον*. Arrian ep. ad Gell. 2 berichtet über nachträglich zustandegekommene *ὑπομνήματα* nach Reden des Epiktet. Derartige Aufzeichnungen erwähnt schon Plat. Theait. 143 *A*. Im Phaidros ist an ein komplettes *ἀπόγραφον* zu denken.

Auseinandersetzung heißt: *περὶ μὲν οὖν τούτων τοσοῦτον εἰρήσθω· λοιπὸν δὲ διελθεῖν ἡμᾶς περὶ κτλ.*, soll man wirklich glauben, daß Aristoteles all diese und ähnliche Floskeln mit Sorgfalt immer aufs neue niedergeschrieben hat? Würde etwa ein moderner Dozent solche kleinen Bissigkeiten, wie sie z. B. Pol. *B* 8 gegen Hippodamos Frisur und Kleidung vorkommen, in sein Kollegkonzept schreiben oder würde er nicht vielmehr vorziehen, sie — wenigstens anscheinend — ex tempore einzuflechten? Vor allem wird man zugeben müssen, daß Kollegienhefte durchschnittlich selbst bei jüngeren Dozenten skizzenhafter angelegt sein dürften. Auch das Kennzeichen, daß die *ὑπομνηματικὰ συμπεφορημένα καὶ μὴ πρὸς ἕνα σκοπὸν ἀναφερόμενα* seien (Alexander), trifft auf unsre Lehrschriften nicht zu. Der einheitliche *σκοπός* ist selbst in der *ζῴων ἱστορία* nicht zu leugnen. Bei den übrigen Schriften kann man gar nicht im Zweifel sein. Die Einleitungen der antiken Kommentare stellen meist mit Fleiß diesen Zielpunkt fest. Da hat selbst die Metaphysik, obschon sie nach Asklepios *οὐχ ὁμοίως ταῖς ἄλλαις ταῖς τοῦ Ἀριστοτέλους* (scil. *πραγματείαις*) *συγκεκροτημένη* ist, ihren *εἷς σκοπός, τὸ θεολογῆσαι.* Im Sinne der antiken literarkritischen Begriffe sind die Lehrschriften also nicht als hypomnematische, sondern unbedingt als syntagmatische Schriften zu beurteilen.

Anderseits läßt sich schwerlich annehmen, daß diese „Werke" zur Publikation für weitere, literarische Laienkreise bestimmt gewesen sind. Eine „Provinz" mit tausenden von „akademisch Gebildeten" gab es nicht. Derselbe Grund, der uns die Gleichsetzung jener Schriften mit Kollegskizzen verbot, die fortwährende Wiederkehr jener stereotypen Klauseln, schließt doch wohl auch die Möglichkeit aus, an Literaturwerke zu denken. Die Prosa der *πραγματεῖαι* ist eine scholastische Ungestalt, ein Skelett, zusammengefügt aus den dürftigen Knochen terminologisch erstarrter Schulbegriffe. Sie faßt kein Mensch, der nicht in der Schule damit umzugehen gelernt hat. An vielen Stellen charakterisiert ein jäher Stilwechsel die schriftstellerische Form der *πραγματεῖαι.* Eben noch der gleichmäßige Gang der schulgemäßen Sprache, die wir an Aristoteles gewohnt sind, mit einem Mal schreitet die Rede im Prunkgewande feierlicher isokrateischer Perioden, geschmückt mit platonischer

Bilderpracht, reich dahin[1]). Hier will der Autor mit einem besonderen Gedanken auf das Auditorium starken Eindruck machen. Man sieht, er ist souveräner Herrscher im Reiche der verschiedenen Stile, die er bewußt gebraucht, die er auszieht und anlegt wie Alltagsrock und Feierkleid. Wo sollte man hinkommen, wollte man da jedesmal, wie Bernays am Anfang der Abhandlung über den Idealstaat (Pol. *II*), eine Herübernahme aus den Dialogen, ein Selbstzitat annehmen[2]). Gerade in Ethik und Politik finden sich viele Stellen dieser Art, aber auch in *περὶ οὐρανοῦ* und in dem grandiosen Buch *Α περὶ ζῴων μορίων*. Dem erhabeneren Gegenstand, dem höheren Schwung der Seele, die ihn erfaßt, folgt der Ausdruck. Da Aristoteles aber gehalten ist, wenn er schön schreiben will, nach dem Kunstgeschmack der zeitgenössischen, tonangebenden Prosaiker zu schreiben und zu stilisieren, so nimmt dieser natürliche Aufschwung der Rede meist sofort einen so bestimmten Stil an, daß ein auffallender Kontrast zur Stillosigkeit und Kunstlosigkeit des Vorangehenden entsteht. Das ist also nicht *λόγος κατεσκευασμένος* mit durchgeführter Stilisierung, es ist gesprochene oder zu sprechende, schlichte wissenschaftliche Darlegung, die einzig im entscheidenden Augenblick zur *πειθανάγκη* die *πειθώ* fügen und die Hörer mitreißen will. Dann wendet sie die *κατασκευή* an, wo sie ihrer bedarf, bedient sich sämtlicher *σχήματα λέξεως*, der dichterischen *μεταφορά*, der *λέξις κατεστραμμένη*, meidet den Hiat und bildet wohl gar einen klangvollen *ἀριθμός* aus. Das nächste Kapitel zeigt sich vielleicht schon wieder von Kunstprosa gänzlich unberührt. So schreibt kein professioneller Literat.

Die Gründe ließen sich ins Unendliche mehren. Aber was stellen die Lehrschriften vor, wenn sie weder Kolleghefte noch Literatur sind? Sie haben zweifellos mit ersteren manche oder die meisten Züge gemein, dennoch scheinen sie auch wieder, wie literarische Werke, zu einer gewissen Verbreitung bestimmt gewesen zu sein. Wozu dienten z. B. sonst die zahllosen Zitate? Die Lösung

---

[1]) Das ist klar erkannt und ausgesprochen worden von Diels, Rec. von Kaibel, Stil und Text der *πολ. Ἀθ.* Gött. Gel. Anz. 1894, und ders. Zu Arist. Protreptikos u. Ciceros Hortensius, Arch. f. G. d. Phil. I 478.

[2]) Die Stelle ist inzwischen von Vahlen anders erklärt und meines Erachtens überzeugend in Ber. Wien. Akad. LXXII p. 5 f.

des Rätsels liegt in einer mehr historisch klaren Erfassung der antiken Publikationsverhältnisse zu Aristoteles' Zeit.

Die Philosophie hat sich erst allmählich des „Buches" bemächtigt. Denn Philosophie war noch nie an geschriebene Worte und Buchstaben gebunden, ebensowenig wie die echte Poesie. Für die ältere Literatur fehlt der Begriff des Buches, also auch der der Veröffentlichung. Nicht als hätte es keine schriftliche Fixierung des Gedachten gegeben, aber die *βυβλία, διφθέραι, δέλτοι, κηροί* bedeuteten nur Gedächtnisstützen. Solange der Philosoph das Buch noch nicht kannte, um seinem Denken Geltung vor der Welt zu verschaffen, mußte er entweder singen, was der Geist ihm eingab, in der Sprache, die jeder Hellene, gleichviel ob Dorer oder Attiker oder Jonier, verstand, der des homerischen Epos, oder er fand sich gezwungen, sein Wirken auf den engsten Kreis einzuschränken. Da las er denn den Vertrauten, den *γνώριμοι* seinen *λόγος* vor (*ἀναγιγνώσκειν*). Etwas wie eine Vorahnung der Veröffentlichung ist die Niederlegung eines *λόγος* im Tempel einer Gottheit, wie sie von Herakleitos berichtet wird[1]). Aber gerade dieser Zug würde beweisen, wie wenig an Verbreitung des „Wortes" gedacht ward. Es heißt ja auch nicht ohne Grund *λόγος*, nicht *γράμμα*. Parmenides wählt für seine Offenbarmachungen noch Vers und Farbe des alten Epos, Empedokles ist Rhapsode noch im V. Jahrhundert, wie einstmals der unhomerische Xenophanes. Doch Parmenides jüngerer Freund und Vorkämpfer Zenon kennt bereits den aus Jonien stammenden *λόγος*, der inzwischen nach dem großgriechischen Westen herübergedrungen ist, und liest ihn seinen Freunden vor.

Platon erzählt — und wir können die Stelle als unbezweifelbare Quelle für die Sitte bei Zenon ansprechen, wenn auch nicht für den einzelnen Akt — im Parmenides 127 C: *καταλύειν δὲ αὐτούς* (scil. *τὸν Παρμενίδην καὶ Ζήνωνα*) *ἔφη* (scil. *Ἀντιφῶν*) *παρὰ τῷ Πυθοδώρῳ ἐκτὸς τείχους ἐν Κεραμεικῷ· οἱ δὴ καὶ ἀφικέσθαι τόν τε Σωκράτη καὶ ἄλλους τινὰς μετ' αὐτοῦ πολλοὺς ἐπιθυμοῦντας ἀκοῦσαι τῶν τοῦ Ζήνωνος γραμμάτων. τότε γὰρ πρῶτον ὑπ' ἐκείνων κομισθῆναι... ἀναγιγνώσκειν οὖν αὐτοῖς τὸν Ζήνωνα αὐτόν, τὸν δὲ Παρμενίδην τυχεῖν ἔξω ὄντα. καὶ εἶναι πάνυ βραχὺ ἔτι λοιπὸν τῶν λόγων*

[1]) Diog. L. IX 6. Der Streit um den Titel Zeller Phil. d. Gr. I 2^5 627 ist müßig, da es keinen gab.

ἀναγιγνωσκομένων, ἡνίκα αὐτός τε ἐπεισελθεῖν ἔφη ὁ Πυθόδωρος, ἔξωθεν καὶ τὸν Παρμενίδην μετ' αὐτοῦ ... καὶ σμίκρ' ἄττα ἔτι ἐπακοῦσαι τῶν γραμμάτων. οὐ μὴν αὐτός γε, ἀλλὰ καὶ πρότερον ἀκηκοέναι τοῦ Ζήνωνος.

Wie so manchmal bei Platon stammt auch der Vorwurf des „Parmenides" aus seiner Schulpraxis. Er gibt von einer solchen Vorlesung das deutlichste Bild. Sie ist von einer modernen recht verschieden. Kein freier Vortrag wird gehalten, sondern *γράμματα* werden vorgelesen. In der Schule sind Meister und Schüler versammelt. An Stelle der Schule tritt hier das Haus des Pythodoros, wo der Philosoph logiert. Wir hören ihn sein *γράμμα* rezitieren. In diesem letztern Ausdruck spricht sich aus, daß die Schriftlichkeit eine nunmehr bereits selbstverständlich gewordene Sache ist. Nach Beendigung der Vorlesung bittet einer der Hörer um Wiederholung des ersten Beweisganges, des *πρῶτος λόγος*. Nachdem Zenon der Bitte entsprochen hat, knüpft sich ein Konversatorium an die Vorlesung. Ein Hörer, hier der junge Sokrates, äußert momentan aufsteigende Bedenken. Der Meister geht sachlich darauf ein. Eine lebhafte Debatte entspinnt sich. Andere greifen ein. Der ganze Dialog soll nichts anderes darstellen, als die Entwicklung dieser Disputation. Wir erfahren bei der Gelegenheit, daß das *γράμμα* von Zenon noch gar nicht „literarisch" gemeint war, sondern eine Jugendarbeit des Denkers darstellt, die erst nachträglich hinter seinem Rücken „veröffentlicht" worden ist. Diese „Veröffentlichung" hat aber wenig von einer modernen Publikation an sich: sie besteht im Ausplaudern von Schulgeheimnissen. *καί τις αὐτὸ ἔκλεψε γραφέν* (scil. *τὸ γράμμα*) 128 D. Infolgedessen hat die Veröffentlichung keine weiteren Kreise gezogen. In Athen kennt man die Schrift darum nicht mehr als vorher. Erst jetzt, wo Zenon annähernd 40 Jahre zählt, bringt er selbst sie zum ersten Male mit nach Athen.

Die ganze Wirksamkeit des *γράμμα* beschränkt sich hiernach auf den Kreis der *ἑταῖροι*, denen Zenon es vorliest. Und daß er es immer wieder vorliest, zeigt Pythodoros, der es schon früher von ihm gehört hat. Auf diese Weise lohnt sich für den Verfasser doch wenigstens die Mühe sorgsamer Niederschrift. Uebrigens taucht hier auch bereits die Möglichkeit einer gewissen Initiative der Veröffentlichung seitens des Verfassers auf, wenn Zenon sagt 128 D:

καί τις αὐτὸ ἔκλεψε γραφὲν ὥστε οὐδὲ βουλεύσασθαι ἐξεγένετο εἴτ' ἐξοιστέον αὐτὸ εἰς τὸ φῶς εἴτε μή. Aber ebenso klar ist, daß dieses *ἐκφέρειν τὸ γράμμα εἰς τὸ φῶς* auch nur in freiwilliger Rezitation vor Bekannten bestand. Der jonische *λόγος* blieb *λόγος*, auch nachdem die Schriftlichkeit sich eingebürgert hatte. Kraft einer gewissen Trägheit der Tradition, aber sicher zum Teil auch aus praktischen Gründen erhielt sich in der Kontinuität der philosophischen Produktion die Sitte des Vorlesens im Schülerkreise, selbst als längst das attische Drama und mit ihm das publizierte, literarische Buch das Licht der Welt erblickt hatten. Wir dürfen uns hier auch nicht durch Platons Dialoge und die ihnen nachgebildeten des Aristoteles irreführen lassen. Wenn die Dialoge buchmäßig publiziert werden, wenn der Komiker mit Recht über den „Händler mit Dialogen", den Platonschüler Hermodoros, spottet: *λόγοισιν Ἑρμόδωρος ἐμπορεύεται*, so beweist das mitnichten, daß seit Platons Zeiten die philosophische Literatur samt und sonders diesen Weg gegangen ist. Die Dialoge dürfen nicht mit dem Maßstab des jonischen *λόγος* der Naturphilosophen gemessen werden und umgekehrt. Platon will der *διάδοχος* der großen attischen Kunst sein, in ihm sind der ideale Tragiker und Komiker des Symposion zu einer höheren Einheit aufgehoben. Platon gehört als Schriftsteller nicht neben Zenon, Anaxagoras, Demokritos, sondern neben seine Landsleute, die dem Gotte zu Ehren dichteten *θεία ἐπινοίᾳ*[1]).

Merkwürdig ist es, wie sich neben dieser Kunstübung in einer unerhörten, neuen Prosa die alte Weise in den stillen Mauern der Philosophenschule erhalten hat. Dort ist der Wohnsitz der eigentlichen Philosophie, wie sie der Phaidros Platons begeistert verkündigt. Nie hat sie sich der Dialogform bedient, um ihre Wissenschaft zu lehren und zu verbreiten. Wir vergessen mit Unrecht, daß es doch stets bloßer Notbehelf bleibt, wenn wir aus Mangel an anderen Quellen etwa über Platons Ideen- oder Zahlenlehre aus seinen Dialogen Auskunft schöpfen. Aristoteles zitiert für des Meisters pädagogische oder sozialpolitische Gedanken stets die Politeia und die Nomoi, aber es ist ihm nie eingefallen

[1]) Das schließt nicht aus, daß in einzelnen Fällen auch platonische Dialoge im Kreise der *ἑταῖροι* blieben, anderseits auch das Buch des Anaxagoras oder Diogenes in den Handel kam. cf. Plat. Apol. 26 D.

(Einzelheiten ausgenommen) für die Ideenlehre und ihre Begründung sich auf Politeia VI oder auf das Symposion zu berufen.

Das muß uns zu denken geben. Platons Vorlesungen und Diskussionen in der Akademie sind die Quellen des Aristoteles gewesen überall, wo er über ihn redet. Deutlich erkennt man das z. B. noch bei der Schrift *περὶ ἰδεῶν*, an der schulmäßigen, schematischen Gruppierung und terminologischen Benennung der einzelnen Beweise für das Dasein der Ideen bei Alexander zu Met. *A* 9, wo jene Schrift *περὶ ἰδεῶν* als Quelle vorliegt. Wir können uns kaum eine zulängliche Vorstellung machen von der Fülle dessen, was Aristoteles aus der Philosophie Platons geschöpft hat, wie dieser sie mündlich lehrte. Wie bei den ältesten Weisen des VI. Jahrhunderts, wie bei den Ärzten und Rhapsoden, übernimmt auch noch zu Platons Zeit der eine vom andern, der Schüler vom Meister, die vorgelesenen und besprochenen *λόγοι*, die er vielleicht neu redigiert und weiterbildet oder teilweise in eignen Arbeiten verwertet. Auf dem Gebiete dieser *λόγοι* ist die historische Kontinuität der Philosophien, Schulen, Wissenschaften zu suchen. Wir haben ein klares Beispiel an Platons *λόγοι περὶ τἀγαθοῦ*, welche Aristoteles einfach als Schuleigentum gebraucht, teils zu polemischen Zwecken, teils um sie seinen eignen Vorlesungen zugrundezulegen. Aber auch Herakleides Pontikos, Speusippos, Xenokrates haben diese platonische Vorlesung weiterbenutzt und tradiert. Beispiele aus der platonischen Schule sind zufällig seltener als solche aus dem Peripatos, weil die Ausgestaltungen aristotelischen Gedankengutes durch Nachfolger und Schüler zu den echten *λόγοι* des Aristoteles, die sich erhielten und in der Schule kursierten, hinzukamen, wie zu dem echten Hippokrates das ganze Epigonengeschlecht der Hippokratiker gekommen war, schon als Aristoteles den Menon die Doxographie der medizinischen Literatur machen ließ, deren Epitome wir vor einigen Jahren wiedergefunden haben. Wir haben Beispiele für diese Gemeinschaft geistigen Gutes an der Nikomachischen Ethik, die des Sohnes Namen trägt, obgleich er nur die Sammlung der Bücher und die äußere Redaktion besorgt hat (daher Ciceros Zweifel an der Autorschaft des Aristoteles); an der Eudemischen Ethik, an der nur die literarische Form von Eudem herrührt, und die skrupellos drei ganze Bücher ohne Abstrich oder Zusatz aus der echten Ethik des

Meisters übernimmt, weil sie gerade so, wie sie sind, in den Plan des Umbaus hineinpassen [1]); an der Verarbeitung derselben ethischen Gedanken in dem nacharistotelischen Schulkompendium, den *μεγάλα ἠθικά*, welche sogar auf aristotelische Schriften mit *ὥσπερ φαμέν* gewiß nicht in betrügerischer Absicht zurückweisen. In solchem *φαμέν* spricht sich die Gemeinsamkeit am deutlichsten aus. Andere Belege dafür sind die aus mehreren Schichten peripatetischer Forschungsarbeit bestehende *ζῴων ἱστορία;* die Vermengung aristotelischer Metaphysikschriften mit Skizzen und Exzerpten von Schülern und zwar erster Ordnung wie $\bar{\alpha}$ und *K* 1—8 und zweiter Ordnung wie *K* 8, 1065 a 27—*K* 12; die Verbreitung verschiedenartiger Auszüge aus physikalischen Vorlesungen des Aristoteles, wie solche in doppelter Fassung in Phys. *H* vorliegen; die Umstilisierungen ganzer Partien aus der Schrift von der Seele und wahrscheinlich auch der Kategorien (nach dem Bericht des Simplicius). Ein schlagendes Beispiel solcher Zusammenarbeit brachte uns der Fund eines Marmorfragmentes in Delphi vom 30. Juni 1895, das ein Dankesdekret für die Verfasser der Pythionikenliste, Aristoteles und Kallisthenes enthält. Daß Kallisthenes bei der Aufstellung der Siegerliste beteiligt war, haben wir daraus erst gelernt. Die Liste fungiert in dem Katalog des Diogenes unter den Schriften des Aristoteles (Dittenberger Sylloge [2] 915). Das alles sind Beispiele für die Gemeinschaftlichkeit geistiger Arbeit und geistigen „Eigentums“ in den geschlossenen Schulen. Die Mitarbeiterschaft Theophrasts (dieser ist zweifellos gemeint) an den *πολιτεῖαι, νόμοι,* den *τόπων δικαιώματα* und vielen anderen großen Werken berichtet Philodem (rhetorica ed. Sudhaus II 57, 11). Hätten wir noch etwas von den ethischen Reden des Lykon, den politischen *λόγοι* Eudems, könnten wir den Anteil des Aristoteles an Theophrasts Pflanzengeschichte noch feststellen, wir würden uns vielleicht über den hohen Grad der Gemein-

[1]) Möglich bleibt ja immerhin späterer Einschub der Nikomachischen Bücher in die Ethik Eudems, weil vielleicht die Differenzen zwischen beiden sehr gering waren Doch die Ansicht von verloren gegangenen Büchern bleibt notwendig Hypothese und verschlägt wenig. Daß man im Altertum auch schon das Gegenteil behauptet hat, Ausfall von Büchern der Nikomachischen Ethik, beweist die meines Wissens noch nicht beachtete Notiz des Aspasius 161, 9 ed. Heylbut (zur Nikomachischen Ethik); mehr aber auch nicht.

samkeit wundern. Die Person, das Recht des geistigen Eigentums und seines Ruhmes verblassen vor dem Gesetz der Sache. Für die moderne Forschung liegen hier ernstliche Schwierigkeiten des Verstehens vor, die bei Aristoteles immer noch nicht genügend gewürdigt werden. Die sogenannten unechten unter den aristotelischen Schriften sind — *περὶ κόσμου* ausgenommen — für die Geschichte der peripatetischen Schule noch lange nicht genügend ausgenutzt. Allen diesen Erscheinungen aber ist als *ὑποκείμενον* gemeinsam der mündliche Traditionszusammenhang der *λόγοι*.

Es ist wohl zu beachten, daß sich diese Gemeinschaft des geistigen Schaffens und Gebrauchens nicht auf die literarischen Werke der Philosophen überträgt. Derselbe Aristoteles, der platonische *συστοιχίαι* und *διαιρέσεις* ungescheut vor seiner Schule liest und verwertet, hätte niemals den Phaidon oder Gorgias ausgeschrieben. Der ist eben *Πλάτωνος Φαίδων*, die Begriffe der literarischen Publikation und des geistigen Eigentums wohnen nicht weit voneinander. Auch dies ist ein tiefer Unterschied zwischen den Dialogen und den Vorlesungen. Aber die Publikation selbst, die *ἔκδοσις*, bestand bei beiden in der Vorlesung des *λόγος* durch den Verfasser. Diese Sitte hat sich sehr lange erhalten, auch als das literarische Buch im modernen Sinne schon da war. Da wird die Vorlesung zu einer Art von Probe vor engerem Bekanntenkreis. So liest Vergil seine Aeneis bei Hofe vor, so halten es die Dichter zur Zeit des Tacitus und Plinius, ein Maternus und Bassus[1]). Aber die Vorlesung hat nicht mehr den ursprünglichen Sinn, den der *ἔκδοσις*. Aristoteles, der gleich Platon seine Dialoge der Literatur zugeführt hat, beobachtet bei seinen *λόγοι* und *μέθοδοι* die alte, jonische Manier des Vorlesens. Diese Trennung der buchhändlerischen *ἔκδοσις* von derjenigen durch Vorlesen vor engem Kreise ist die Geburtsstunde dessen, was wir „Vorlesung" nennen. Für die literarischen Werke bedeutet erst das Erscheinen beim *βιβλιοπώλης* die eigentliche Ver-

[1]) cf. Tac. dial. 9, 3 wo die Äußerlichkeiten einer recitatio geschildert werden, auch dial. 10, 5 und 10, 7 erwähnt die auditoria (*ἀκροάσεις*). Es hielt schwer, die nötige Interessentenzahl zusammenzubringen. Die Not der Poeten beschreibt Martial. IV 41 und XIV 142, Plin. ep. III 18, 4. Lehrreich sind auch die vielumstrittenen, inzwischen durch Leo erledigten Juvenalverse sat. III 7, 40, die wie ich sah auch der Leidensis des dialogus z. gen. St. als Marginalscholion ausschreibt.

öffentlichung, hingegen bei denjenigen *λόγοι*, welche sich in ihrer Wirksamkeit auf bestimmte Kreise beschränken sollen, bleibt die Vorlesung die eigentliche *ἔκδοσις*. Diese *λόγοι* sollen *ἔσω* bleiben, im Hause, am Herde der strengen Wissenschaft: Schuleigentum. Das ist also durchaus nicht gleichbedeutend mit Nichtherausgabe, wenn es auch im Laufe der Zeit notwendig diese Note erhalten mußte. In dem Augenblick, wo diese Entwicklung abschließt und das literarische Buch die einzige Form der Veröffentlichung ist, hört das *βιβλίον*, das der Philosoph vorliest, auf, ein *σύγγραμμα*, ein publizierter *λόγος* zu sein, es sinkt zum Vorlesungskonzept herab, die Vorlesung selbst aber ist nicht mehr *ἔκδοσις*, sondern modernes „Kolleg".

Bei Aristoteles trifft dies letztere aber noch nicht zu. Hier reichen Altes und Neues sich die Hand. Der *λόγος* ist noch durchaus als veröffentlicht zu betrachten, wenn er vorgelesen wird, und die Wiederholung der Vorlesung ist schon ein Stück modernen Kollegbetriebs. Der Charakter als Schrift hält dem als Vorlesung noch völlig die Wage. Die Entwicklung des jonischen *λόγος* hat ihren Weg unabhängig vom attischen Buch gesucht. Sie hat das mit der literarischen Entmündigung und der Herabsetzung des *λόγος* zur akademischen Vorlesung bezahlt. Hier scheint einer der tiefsten Gründe für die literarische Gestaltungsunfähigkeit so vieler hellenistischer Philosophen zu liegen. Wo sie wieder auftritt, liegt meist Anknüpfung an Platon vor wie vor allem bei Poseidonios. Es ist nicht dieses Ortes, diese Fäden weiter zu spinnen, die Andeutung mag genügen, daß die Geschichte der Kunstformen der philosophischen Produktion noch manche Aufschlüsse über wichtige Phänomene der Philosophiegeschichte und Literatur bringen wird.

Für die Tatsache, daß die *λόγοι* des Aristoteles wirklich zur Vorlesung bestimmt waren, haben wir glücklicherweise noch einen sicheren Beleg.

Der Schluß des Topikbuches *περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων* lautet: *καὶ περὶ μὲν τῶν ῥητορικῶν ὑπῆρχε πολλὰ καὶ παλαιὰ τὰ λεγόμενα, περὶ δὲ τοῦ συλλογίζεσθαι παντελῶς οὐδὲν εἴχομεν πρότερον ἄλλο λέγειν ἀλλ' ἢ τριβῇ ζητοῦντες πολὺν χρόνον ἐπονοῦμεν. εἰ δὲ φαίνεται θεασαμένοις ὑμῖν ὡς ἐκ τοιούτων ἐξ ἀρχῆς ὑπαρχόντων ἔχειν ἡ μέθοδος ἱκανῶς παρὰ τὰς ἄλλας πραγματείας τὰς ἐκ παραδόσεως ηὐξημένας,*

λοιπὸν ἂν εἴη πάντων ὑμῶν ἢ τῶν ἠκροαμένων ἔργον τοῖς μὲν παραλελειμμένοις τῆς μεθόδου συγγνώμην τοῖς δ' ηὑρημένοις πολλὴν ἔχειν χάριν (184 a 9—b 8). Mit diesen Worten wird offenbar ein Publikum angeredet. Es sind die *ἠκροαμένοι*. Da die Topik kein Vorlesungsheft, keine Skizzensammlung darstellt, so ist sie ein *γράμμα*, das dazu bestimmt war, vor den Schülern rezitiert zu werden. Da haben wir jene alte Sitte. Es liegt kein Grund vor, zu bezweifeln, daß auch die anderen Lehrschriften diesem Zwecke dienten. Alle ihre besprochenen Eigentümlichkeiten lassen darauf schließen. Die einzelnen Schriften werden durch Abschriften oder Exzerpte unter den Schülern verbreitet gewesen sein.

Auch für diese Sitte der Verbreitung durch Apographa besitzen wir Beispiele. Ich nenne zuerst Platons Phaidros; dort begegnet Sokrates dem aus Lysias' Schule kommenden Phaidros, und da dieser ihm von einer schönen Memorierrede erzählt, die er soeben von Lysias gehört, vermutet Sokrates sogleich, daß Phaidros eine Abschrift der Rede bei sich habe. Die Schlagfertigkeit dieser Vermutung (228 D f.) läßt darauf schließen, daß es Sitte war, Apographa zu nehmen. Ebenso zeigt eine zweite Stelle Phaidon 97 B, wie sich solche Apographa weiter verbreiten. Sokrates hat einmal jemand aus einem *βιβλίον* vorlesen hören, darin vom Geist als der höchsten Weltursache geredet war. Der Leser versicherte, es sei von Anaxagoras. Also kein Titel, der Betreffende hat offenbar als persönlicher Schüler ein Apographon von dem *βιβλίον* des Anaxagoras erhalten oder machen dürfen, aus dem er nun die frisch gekaufte Weisheit weiter vermittelt.

Ebenso müssen von den aristotelischen *λόγοι* Abschriften in den Händen der Schüler gewesen sein. Diese Art der Verbreitung in Verbindung mit Vorlesung durch den Philosophen selbst bildet den Inbegriff der *ἔκδοσις* eines aristotelischen *λόγος*, einer aristotelischen *ἱστορία*[1]). Man kann also wohl einmal im Vergleich mit

[1]) Warum die *ἱστορία* weder literarisches noch Schulbuch sein soll, sondern ein Mittelding, eine tote Materialsammlung (Shute, a. a. O. 4), sehe ich nicht ein. Ein Sammelwerk wie die *ἀνατομαί*, auf das Aristoteles mit *θεωρείσθω, φανερὸν ἐκ τ. ἀν., ἐκ τῶν διαγεγραμμένων, ἐκ τῶν παραδειγμάτων* verweist, war die *ἱστορία* nie, wie die Zitate in part. an. und gen. an. beweisen. Die *ἱστορία* ist die Schwester des jonischen *λόγος*.

den literarischen Dialogen eine Lehrschrift unediert nennen, man soll sich jedoch gegenwärtig halten, daß dies nur in buchhändlerischem Sinne richtig ist. Daß diese Bedeutung nicht allgemein war, lehren die *ἐκδόσεις* der alexandrinischen Philologen; so ist die Homerausgabe des Aristarch das mit *ὀβελοί* und *ἀστερίσκοι* versehene, vom Grammatiker durchkorrigierte Exemplar, das er den Studenten durch Vorlesung bekannt macht. Niemand denkt da zunächst an buchhändlerische Massenverbreitung; ja es darf als ausgemacht gelten, daß es neben den philologisch-kritischen Ausgaben auch populäre, billigere gab, die zur Wissenschaft keine Stellung nahmen, aber im Buchhandel umliefen, während jene Aristarchausgabe in der Bibliothek lag. Ich möchte daher unterscheiden zwischen der buchhändlerischen Edition und derjenigen im alten Sinne des *ἐκφέρειν τὸ γράμμα εἰς τὸ φῶς*, wie Zenon bei Platon es meint und Aristoteles es bei den Lehrschriften befolgt hat.

Daß die Vorlesung auch nach Aristoteles noch längere Zeit der *ἔκδοσις* gleichkommt, wo es sich um wissenschaftliche Literatur handelt, beweist eine Stelle im Testament des Peripatetikers Lykon (Diog. L. V 73), der von seinen *βιβλία* die *ἀνεγνωσμένα* dem Chares, die *ἀνέκδοτα* aber dem Kallinos vermacht, damit er sie sorgfältig herausgebe. Wilamowitz identifiziert den Kallinos mit dem berühmten *βιβλιογράφος*, den Lukian advers. indoct. 1,24 erwähnt[1]). Der Gegensatz von *ἀνέκδοτα* und *ἀνεγνωσμένα* zeigt, daß auch Lykon noch seine Lehrschriften durch Vorlesung bekannt machte[2]). Die Deutung der Stelle ist nach dem Vorangehenden unzweifelhaft. Der gleichen Zeit vielleicht gehört eine Stelle im 17. pseudoplatonischen Briefe an, die ich nirgendwo zitiert finde: *δώσει δέ σοι καὶ τοὺς λόγους οὗτος οὓς ἀνέγνωμεν* (scil. *Γεώργιος*). Der Schüler ist von Athen in seine Heimat zurückgekehrt; die *λόγοι ἀνεγνωσμένοι*[3]) Platons, die

[1]) Einleitung in die griechische Tragödie. Anm. 47, p. 148.

[2]) Birt, das antike Buchwesen p. 437 nimmt *ἀνεγνωσμένα* einmal für „ediert", denkt dann jedoch bei dem Sklaven Chares an den *ἀναγνώστης* und an Bücher, die er dem Herrn vorgelesen hat. Die beiden Erklärungen schließen sich aus.

[3]) Der Anführung von platonischen *λόγοι ἀνεγνωσμένοι*, die sicher aus guter buchtechnischer Quelle stammt, widerspricht scheinbar ep. VII 341 C: *οὐκοῦν ἐμόν γε περὶ αὐτῶν ἔστι σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται* (scil. über Platons Grundlehren). Das stimmt für die literarischen *συγγράμματα* Platons, die Dialoge,

er bei sich führt, werden Abschriften der platonischen *ἀκροάσεις* sein, die er gehört haben soll. Denn er zählt zu den *ἡμῖν συνεσχολακόσιν χρόνον πολύν*. Auszüge aus solchen *ἀκροάσεις* sind wohl mit den *ὑπομνήματα* des Archytas und Platon in ep. XII gemeint.

Man wird also die Lehrschriften des Aristoteles als die wissenschaftliche Literatur der Schule für die Schule bezeichnen, deren Publikation nach altjonischer Weise durch Vorlesung geschieht. Nur, was für den alten Zenon oder Anaxagoras ein loserer Hörerkreis war, ist hier Verband, Organisation geworden. Auch Verbreitung und Aufbewahrung dieser Literatur vollzog sich innerhalb der Schule. Daß Philosophen in der Schule vorlesen, wenn sie vortragen, lassen auch die Denkmäler erkennen. Auf dem sog. Neapler Philosophenmosaik sehen wir einen Philosophen, der aus einer Rolle vorgelesen haben muß. Offenbar ist Birts Vermutung richtig, daß diese Rolle auf der Vorlage des Mosaiks stand, da sie hier fehlt. Ohne diese Ergänzung bleibt Arm- und Kopfhaltung des stehenden Mannes unverständlich (Birt, Buchrolle p. 103). Er hält etwas zwischen den Händen ausgebreitet, worauf er mit gesenktem Blick und halbschräg gewendetem Kopf hinschaut. Die übrigen Personen hören zu, teils blicken sie auf ihn, teils sehen sie zu Boden, den Sinn seines *λόγος* überlegend. Auch auf anderen Darstellungen fehlt nicht die offene Buchrolle in den Händen des Lehrers. So auf dem lateranischen Sepulkralrelief (III. s.) Saal I Nr. 16 (Birt, Buchrolle p. 152), das ebenfalls eine Vorlesung wiedergibt.

Wir sehen also aus allem, daß man zwischen der äußeren literarischen Produktion der Philosophen und der Schriftstellerei für die Schule und die eigentliche Wissenschaft unterscheiden muß. Merkwürdig, daß von Platon nur Literarisches erhalten ist, von Aristoteles nur Wissenschaftliches. Aber wir sollten uns erinnern, daß auch dies leicht hätte anders kommen können. Cicero klagt im Eingang der Topik, daß es keinen Philosophen gebe, der Aristoteles' Schriften gelesen habe. Das geht nicht auf die Dialoge, die in aller

---

für die *σχολαί* aber nicht. Die Stelle treibt handgreiflich Schulpolitik, sie scheint irgend einen Streit um die Authentizität von nichtakademischen Darstellungen (341 B—D) der Ideenlehre zum Hintergrund zu haben, indem sich die Hüter der akademischen Lehrtradition das Monopol der *μόνη ἀληθινὴ φιλοσοφία* sichern wollen. Der Stänker Speusippos steht sicherlich dahinter.

Händen waren, sondern auf die Lehrschriften. Erst die starke, plötzliche Reaktion in der peripatetischen Schule zur Zeit Ciceros ließ mit einem Male die Wagschale der Lehrschriften sinken gegen die der Gespräche. Es ging die Parole aus: Rückkehr zu Aristoteles selbst und Feststellung einer authentischen Aristotelesauffassung durch strenge, sachliche Interpretation seiner Schriften[1]). Die Kommentatorenschule hat sich um die Erhaltung des Interesses für die Lehrschriften das bleibendste Verdienst erworben. Die Dialoge wanderten mehr und mehr die Straße der Vergessenheit.

2. Abschnitt.

Die Buchteilung der Lehrschriften.

Wenden wir uns jetzt der Buchteilungsfrage zu, so lassen die Nachrichten uns so ziemlich im Stich. Man kann nicht bestreiten, daß sich in einigen Schriften des Aristoteles Spuren finden, die auf einen teilweise jüngeren Ursprung unserer Buchteilung zu deuten scheinen. So beginnt das *B* der Rhetorik in den Handschriften teils 1377 b 16 — und zwar gilt diese Teilung nach einer Bemerkung des cod. N Roemer lediglich *κατὰ τοὺς Λατίνους* — teils wurde der Anfang des *B* früher gesetzt und 1377 b 16 hub *Γ* an. *κατὰ δὲ τοὺς Ἕλληνας ἄρχεται τὸ γ̄ βιβλίον* schreibt cod. Q. Leider haben sich keine weiteren Reste dieser Teilung *κατὰ τοὺς Λατίνους* und *κατὰ τοὺς Ἕλληνας* erhalten. Auch *κατὰ τοὺς Ἕλληνας* können *BΓ*, an sich schon außergewöhnlich umfangreiche Bücher, nicht gut ein Buch ausgemacht haben, auch wenn codd. Na Q sie continue schreiben[2]). Wir vermögen das Alter dieser Teilung nicht mehr

[1]) Das ist des Andronikos Verdienst cf. S. 176. Er ist der wahre Vater der Scholastik.

[2]) Dieser Unterschied von *Λατῖνοι* und *Ἕλληνες* findet seine Erklärung durch eine Notiz in den codd. D^a F^a G^a Q Bekker, die am Anfang des *K* der *ζῴων ἱστορία* die Worte haben: *σημείωσαι ὅτι ἐν τῷ Λατινικῷ εὕρομεν καὶ δέκατον βιβλίον τῶν περὶ τὰ ζῶα ἱστοριῶν οὗ ἡ ἀρχή· κτλ. . . . οὐκ οἶδα εἰ τοῦτο τὸ βιβλίον εὑρίσκεται καὶ ἐν τῷ Ἑλληνικῷ· μέχρι γὰρ τοῦ νῦν οὐκ ἐνέτυχον αὐτῷ*, wo eine spätere Hand hinzusetzt: *ἀλλὰ νῦν ἐνετύχομεν αὐτῷ καὶ ἐν τῷ Ἑλληνικῷ κἀνταῦθα ἐνεγράψαμεν*. Natürlich haben die Angaben nichts mit der originalen Einteilung des Altertums zu tun; sie beziehen sich auf Renaissancecodices. Aber das Schwanken an sich scheint dort alt.

zu bestimmen. Im ganzen gehen solche Diskrepanzen bis auf das Jahrhundert vor Beginn der christlichen Ära zurück. Unsere Listen der aristotelischen Schriften verraten schon vielfach ein Schwanken in dieser Hinsicht.

Von Hermipp dem Kallimacheer, auf dessen *ἀναγραφή* der index Diogenianus letzten Endes (Diog. L. V 21 f.) zurückzugehen scheint, bis Ptolemaios, der im 1. oder 2. Jahrhundert n. Chr. seine neue Liste verfertigt, hat sich vieles geändert. Hier nur ein paar Beispiele: D. L. 78 *τέχνης ῥητορικῆς* $\bar{\alpha}$ β, Ptol. 33 de arte rituri tractatus III; D. L. 60 *τοπικῶν πρὸς τοὺς ὅρους* α β, Ptol. 62 lib. qui inscr. tabula definitionum quae adhibentur in topica et nominatur „brus urs tubikun" tr. III; ferner die interessante Diskrepanz An. Menag. 111 *μεταφυσικά* $\bar{\kappa}$, Ptol. 49 l. de eo quod post physicam tr. XIII; D. L. 118 *ἀπορημάτων Ὁμηρικῶν* $\bar{\xi}$ (bestätigt An. Men. 106), Ptol. 91 de quaestionibus e reconditis poematum „Umirs" X sectionibus (dies wiederum bestätigt im Anhang des An. Men. 147 *προβλημάτων Ὁμηρικῶν* $\bar{\iota}$). Bei der Rhetorik hat sich also die geläufige Buchzahl erst um die Wende unserer Zeitrechnung eingebürgert, ebenso auch in der Metaphysik. Dagegen steht sie in anderen Fällen von vornherein fest. Die Buchzahl der Topik schwankt bei D. L. hin und her, je nachdem das $\bar{\iota}$ *περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων* zugezählt wird oder nicht (D. L. 49, 52, 55). Daneben kommen einzelne Topikteile als Sonderabhandlungen vor. Ebenso das *Δ* der Metaphysik. Während die Politik in acht Büchern schon da ist, fehlt das Ganze der Physik in seinem überlieferten Zuschnitt völlig. Das *Κ* der *ζῴων ἱστορία* fungiert D. L. 107 als Sonderschrift *ὑπὲρ τοῦ μὴ γεννᾶν*.

Um hier Genaueres zu ermitteln, um die Teilungsverhältnisse in den einzelnen Schriften richtig zu beurteilen, müssen wir zunächst sehen, was bei Aristoteles die Regel war und ob er überhaupt seine Schriften auf Rollen gleichmäßig verteilt hat. Denn so sicher Aristoteles nicht auf „Großrollen" geschrieben, an die wohl niemand geglaubt hat, die aber auch durch die Feststellung der im ersten Teil erwiesenen Buchanhänge widerlegt werden, so sicher er also für seine Schriften Rollen von größerer Anzahl benutzt hat, so ist damit noch lange nicht gesagt, daß er schon eine regelrechte Buchteilung gehabt hat. Denn diese setzt größere *συντάξεις* voraus, und

ob wir bei Aristoteles von solchen reden können, ist grade die Frage. Wir müssen vor allem die innere, natürliche Grundform des aristotelischen Untersuchens und Lehrens bestimmen, um festzulegen, in welchem Verhältnis die äußere Buchform unserer Tradition zu ihr steht.

Die eigentliche *φύσις* der aristotelischen Arbeitsart ist das *μετέρχεσθαι, μετιέναι, πραγματεύεσθαι.* Entsprechend diesen Worten sind die Substantiva *πραγματεία* und *μέθοδος* gebildet. Sie bedeuten ursprünglich die Weise des Untersuchens oder die Tätigkeit des Untersuchens, auch die Untersuchung selbst, wobei an den Denkvorgang gedacht ist. Abgeleitet ist die Bedeutung der mitgeteilten, mündlichen oder schriftlichen Untersuchung, die Abhandlung. Endlich können beide Wörter unmittelbar eine „Disziplin" bedeuten. *ἡ φυσικὴ πραγματεία* de cael. *Δ* 1, 308 a 1, *ἡ περὶ τὰ ἤθη πραγματεία* rhet. *Α* 2, 1356 a 26, *ἡ μέθοδος ἡ φυσικὴ* de an. ingr. 2, 704 b 13, *μέθοδος περὶ τῆς ἀρχῆς τῆς πρώτης* phys. *Θ* 1, 251 a 7 (Stellen gesammelt bei Bonitz 449 b 43, 629 b 26). In der Bedeutung „mitgeteilte Untersuchung" wird *μέθοδος, πραγματεία* synonym mit *λόγος* oder *λόγοι*; häufig ist letzteres in Zitaten: *ἐν ἄλλοις λόγοις, ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις, ἐν τοῖς περὶ τοῦ ὄντος λόγοις,* auch einfach *ἐν τοῖς περὶ φύσεως.*

Wie sollen wir uns nun einen aristotelischen *λόγος* vorstellen? Welches ist die Form, der Umfang, die Funktion einer *μέθοδος*? Wir denken bei der *φυσικὴ μέθοδος* an die Physik, bei einer Pragmatie an die Topik, Politik, Ethik, Metaphysik, an ein ganzes „Werk". Es sei auch nicht geleugnet, daß *φυσικὴ μέθοδος* sich auf die ganzen Untersuchungen über die bewegte Natur bezieht. Aber der Ausdruck ist ganz abstrakt, er bedeutet nur den logischen Inbegriff der Wissenschaft über die *φύσις*. Fragen wir aber, ob die heute sogenannte *φυσικὴ ἀκρόασις* für die Vorstellungsweise des Aristoteles eine schriftstellerische Einheit bildet, so erhalten wir keine absolut bejahende Antwort. Eine Einheit liegt zwar in der Gemeinsamkeit des *σκοπός*, dem alle diese Erörterungen sich unterordnen. Diese Einheit des *σκοπός* veranlaßte später Leute wie Andronikos *τὰς οἰκείας ὑποθέσεις εἰς ταὐτὸν συναγαγεῖν* (Porphyr. v. Plotin. c. 24). Das waren dann die *πραγματεῖαι* des späteren Altertums.

Allein man merkt schon an dem Umstand, daß es diesen „Pragmatien" im Sinne der jungperipatetischen Kommentatorenschule an einem individuellen Titel fehlt, daß ihre Einheit bedingt ist. Die Titel *φυσικά, ἠθικά, πολιτικά, ῥητορικά* sind Sammelnamen, also eigentlich überhaupt keine Titel. Es sind Registriereinheiten, zusammenfassende Bezeichnungen größerer Schriftengruppen. Da, wo die Ausdehnung der Einzeluntersuchungen schon an die der gewöhnlichen Gruppen reicht, wie in den einzelnen *ζωικά*, zitiert Aristoteles daher nicht mit dem Sammelnamen, weil er zu allgemein wäre, sondern mit dem der Einzeluntersuchung. Für Aristoteles besteht nun die Topik oder Physik aus mehreren unterschiedlichen *πραγματεῖαι, μέθοδοι*. In der Physik scheidet er B. *Α—Δ περὶ ἀρχῶν φυσικῶν* von B. *ΕΖΘ περὶ κινήσεως*. B. *Η* ist späteres Einschiebsel[1]). Die Bücher *περὶ κινήσεως* werden durchweg so zitiert, die ersten Bücher werden in den späteren sogar mit *τὰ φυσικά* genannt oder auch *τὰ περὶ φύσεως*. Ebenso sicher aber wie diese Unterscheidung ist, daß Aristoteles die beiden Schriften auch wieder mit dem Sammelnamen *ἐν τοῖς φυσικοῖς, ἐν τῇ μεθόδῳ τῇ τῶν φυσικῶν* bezeichnet.

Die Topik setzt sich aus folgenden Abhandlungen zusammen. *περὶ αἱρετοῦ καὶ συμβαίνοντος* $\bar{\alpha}$ D. L. 58 An. Men. 56, enthalten in Top. *β—γ* (zusammen nur 11 Bekkerseiten); *περὶ εἰδῶν καὶ γενῶν* $\bar{\alpha}$ D. L. 31, enthalten in Top. *δ*; *περὶ ἰδίων* $\bar{\alpha}$ D. L. 32, enthalten in Top. *ε* (beide zusammengeworfen An. Men. 28); *ἡ περὶ τοὺς ὅρους πραγματεία* (so der Anfangsatz in Top. *ζ*, fehlt in den Listen), enthalten in Top. *ζ—η*: *περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων*, enthalten in Top. *ϑ* (fehlt in den Listen). Das erste Topikbuch dürfte mit in der Angabe D. L. 55 *ὅροι πρὸ τῶν τοπικῶν* $\bar{\alpha}\ \bar{\beta}\ \bar{\gamma}\ \bar{\delta}\ \bar{\varepsilon}\ \bar{\varsigma}\ \bar{\zeta}$ stecken, welche An. Men. 51—52 richtig zerlegt in *ὅρων βιβλίον* $\bar{\alpha}$ und *τοπικῶν* $\bar{\zeta}$ d. i. sieben Bücher Topik mit einem vorangehenden Buch, das allgemeine, für die Topik grundlegende Definitionen und Bestimmungen enthält, wie Top. *α* dies wirklich tut. (Streng hiervon zu unterscheiden ist *τὰ πρὸ τῶν τόπων* $\bar{\alpha}$ D. L. 59 An. Men. 57.) Mit den anderen sieben Büchern zusammengefaßt ist *α* in dem Titel D. L. 52 *μεθοδικά* $\bar{\alpha}\ \bar{\beta}\ \bar{\gamma}\ \bar{\delta}\ \bar{\varepsilon}\ \bar{\varsigma}\ \bar{\zeta}\ \bar{\eta}$. So werden hier die einzelnen Abhandlungen neben

[1]) cf. E. Hoffmann, de Ar. physicorum libri septimi origine et auctoritate p. I. Berl. Diss. 1905.

dem Kollektivtitel noch besonders aufgeführt, alle diese Titel gehören auch äußerlich derselben Gegend des Verzeichnisses an, nämlich der der logischen Schriften, an der Identität der Einzeltitel mit den betreffenden Teilen der Topik ist gar kein Zweifel, wenngleich ich keinen Wert darauf lege, da die Selbständigkeit dieser Teile und ihr Mangel an Zusammenhang evident ist. Ob die doppelte Aufführung der Topik als Sammeleinheit und in den Einzelschriften auf die bekannte, fast pedantische Genauigkeit des Hermippos oder auf Interpolation zurückgeführt werden muß, bleibt dahingestellt. Bei der Physik ist das Ganze noch nicht als Einheit neben den beiden Teilen *περὶ φύσεως* und *περὶ κινήσεως* bekannt. Sie erscheint erst im Anhang des An. Men. 148, zusammengefaßt mit de caelo. Meteorologie und de generatione et corruptione als *φυσικὴ ἀκρόασις ιη*. Auch hier ist die uns vorliegende Einheit nicht nur logisch-sachlich, sondern auch zeitlich durchaus sekundär.

Die Diogenesliste, die ins III. Jahrh. v. Chr. zurückgeht, ist also noch Zeuge des allmählich sich vollziehenden Zusammenfassungsprozesses. Es sind umfänglichere Einheiten, *ἀκροάσεις* oder *πραγματεῖαι*, in der Bildung begriffen. Ihre äußere Zusammenfassung ist nur die Konsequenz der aristotelischen Sitte, ganze Gruppen von Schriften mit einem Sammelnamen zu zitieren: „in den naturwissenschaftlichen Schriften", „in den politischen Abhandlungen". Mehr besagen unsere heutigen Titel nicht. Für einige Gruppen scheint der Prozeß um Hermipps Zeit schon beendet, so für die Politik und, wenn man D. L. 38 eine Verderbnis der Zahl annehmen dürfte, vielleicht die Ethik. Die Politik hat sich trotzdem wenig Verbreitung verschafft, wohl weil wesentliche Teile darin schon bei ihrem Aufkommen von dem Sturmschritt der historischen Entwicklung überholt waren. Nur die Ethik mag bei jenen Generationen tieferes Interesse erweckt haben. Von der ersten Philosophie hört man nichts, ein neuer Beweis, daß sie wohl kaum vor Hermippos die Schule des Lykeion verlassen hat, wie ja für Aristoteles' metaphysische Ansichten noch von Cicero oder seinen hellenistischen Gewährsmännern stets die Dialoge herangezogen werden.

Die Vereinigung solcher Schriften, welche in ein geschlossenes Gebiet einschlagen, hängt zum Teil von dem gemeinsamen Namen ab, mit dem Aristoteles sie zitiert. Wo sich ein derartiger Sammel-

begriff also schlecht finden ließ, da müssen — rein logisch gefolgert — auch heute noch die betreffenden Schriften lose und einzeln überliefert werden. Die Bestätigung liefern die Parva naturalia, die hier als Typ stehen mögen. Ihre klaren Beziehungen sind am einfachsten zu übersehen und sind dabei für die anderen Schriften besonders lehrreich. Die Gruppe bildet weder eine absolute Vielheit noch eine absolute Einheit.

Die Schrift *περὶ ψυχῆς* mit ihren drei Büchern soll keineswegs die menschliche Seele isoliert untersuchen. Von jeder spekulativen, rationalen Psychologie ist der Naturforscher Aristoteles ebenso weit entfernt gewesen wie wir. Er kennt nur eine Seele, die durch das ganze Reich des Organischen hindurchgeht. Aristoteles selbst rühmt sich, die Beziehungen zwischen Leib und Seele, zwischen Menschen-, Tier- und Pflanzenseele als erster grundlegend untersucht zu haben. Die ganze Reihe der Schriften *περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν, περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως, περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως, περὶ ἐνυπνίων, περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς, περὶ μακροβιότητος καὶ μικροβιότητος, περὶ ζωῆς καὶ θανάτου, περὶ ἀναπνοῆς*, sie alle hängen mit der Methodos über die Seele eng zusammen. *ψ B* 419 a 7 wird auf *περὶ αἰσθήσεως* 437 b 1 f. vorausgewiesen, *ψ B* 419 b 2—3 auf *περὶ αἰσθήσεως* 443 a 3, *ψ B* 420 b 21 und 421 a 6 zweimal auf *περὶ ἀναπνοῆς*; auf die ganze folgende Schriftenserie *ψ B* 432 b 11. Dann beginnt *περὶ αἰσθήσεως* mit den Worten: *ἐπεὶ δὲ περὶ ψυχῆς καθ' αὑτὴν διώρισται καὶ περὶ τῶν δυνάμεων ἑκάστης κατὰ μόριον αὐτῆς, ἐχόμενόν ἐστι ποιήσασθαι τὴν ἐπίσκεψιν περὶ τῶν ζῴων καὶ τῶν ζωὴν ἐχόντων ἁπάντων, τίνες εἰσὶν ἴδιαι καὶ τίνες κοιναὶ πράξεις αὐτῶν. τὰ μὲν οὖν εἰρημένα περὶ ψυχῆς ὑποκείσθω, περὶ δὲ τῶν λοιπῶν λέγωμεν ... φαίνεται δὲ τὰ μέγιστα, καὶ τὰ κοινὰ καὶ τὰ ἴδια τῶν ζῴων, κοινὰ τῆς ψυχῆς ὄντα καὶ τοῦ σώματος, οἷον αἴσθησις καὶ μνήμη ... τυγχάνουσι δὲ τούτων τὰ μέγιστα τέτταρες οὖσαι συζυγίαι τὸν ἀριθμόν, οἷον ἐγρήγορσις καὶ ὕπνος καὶ νεότης καὶ γῆρας καὶ ἀναπνοὴ καὶ ἐκπνοὴ καὶ ζωὴ καὶ θάνατος.*

Umgekehrt verweisen diese Schriften dann auf *περὶ ψυχῆς*: *περὶ αἰσθ.* 436 a 1 f., a 5, b 10, b 14; 438 b 2; 439 a 8, a 16, a 18; 440 b 27; 449 a 9; *περὶ μνήμης* 449 b 30; *περὶ ὕπνου* 454 a 12; 455 a 8, a 24; 456 a 2; *περὶ ἐνυπνίων* 459 a 14; *περὶ νεότητος* 467 b 13; 469 a 23; *περὶ ἀναπνοῆς* 474 b 11 (das Verzeichnis bei Bonitz

ind. Arist. 102 b 60 f. ist hier vervollständigt). Hier lernen wir das Wesentliche: es können mehrere sachlich und äußerlich selbständige Abhandlungen, die einem und demselben Gebiet zugehören und gleiche Voraussetzungen besitzen, zu einem innerlich zusammenhängenden Zyklus verbunden werden. Keine dieser Schriften hat eine eigene Einleitung wie die Führerin des Reigens *περὶ ψυχῆς* *A* 1, diese eröffnet vielmehr die gesamte Serie, welche als fester Gedankenzusammenhang durchgeführt wird. Der Übergang zu einer *περὶ ὑγιείας καὶ νόσου πραγματεία* am Schluß 480 b 21 f. beweist, daß Aristoteles nicht zum Abschluß dieser Untersuchungen über die Lebenserscheinungen der Organismen gelangt ist. Ein Gesamttitel dieser modern gesagt physiologischen *μέθοδος* fehlt, weil der Sprache noch der gemeinsame Name mangelte. *φυσιολογία* hat einen viel weiteren Umfang; diese Schriften sind nicht *φυσικά*, nicht *ζωικά*, nicht *ἀνθρώπινα*. Der mittlere Titel wäre doch auch zu nichtssagend. Trotz des engen Konnexes dieser *πραγματεῖαι* ist daher für jede ein Spezialtitel überliefert. Die Titel sind durch Zitate als aristotelisch bezeugt.

Wir entnehmen aus dem Beispiel, daß Aristoteles mehrere *λόγοι* oder *μέθοδοι*, die je ein geschlossenes, kleines Ganzes bilden, zu einem größeren Ganzen mit einheitlichem *σκοπός* vereinigt. Diese einzelnen *λόγοι περὶ αἰσθήσεως*, *περὶ ἀναπνοῆς*, *περὶ ψυχῆς* sind die letzten schriftstellerischen Einheiten und die kleinsten, die sich bei Aristoteles greifen lassen. Sehen wir nun in der Topik, die auch eine deutliche Illustration der Sitte gibt, die verschiedenen *λόγοι* oder *μέθοδοι* mit dem Umfang je eines oder zweier unserer traditionellen Bücher zusammentreffen, so liegt der Schluß nahe, daß diese *λόγοι* zuerst nicht nur schriftstellerische, sondern auch buchtechnische Einheiten, also je ein *ὅλον βιβλίον* ausmachten. Ich bezeichne dies Zusammentreffen als Normalfall.

Es ist kein Zweifel, daß es nicht durchweg so war. Schon bei den kleinen Naturalia kann man vielleicht nicht für jedes Schriftchen eine Sonderrolle fordern. Auch wenn D. L. 58 die beiden Topikbücher *β—γ* als ein *βιβλίον* bezeichnet, kann man Bedenken tragen, dies z. B. auf die *περὶ τοὺς ὅρους πραγματεία* Top. *ζ—η* auszudehnen. Am deutlichsten wird es aber in der Politik und Ethik, daß durchaus auch eine *μέθοδος* auf mehrere Rollen

entfallen kann. Aber wir werden sehen, daß auch dann die natürliche Sinnteilung zugrunde liegt, daß vor allem die einzelnen μέθοδοι stets durch Bucheinschnitte getrennt sind. Wenn nun unsere überlieferte Teilung in Bücher, wie bei Platon im Staat, in den Gesetzen, bei Herodot oder Thukydides, rein mechanisch hergestellt ist, so daß die Rollenumfänge einander möglichst gleich werden, und wenn für Thukydides oder den Staat mehrere Einteilungen bekannt sind, so verrät sich darin die Hand des Philologen, der das kritisch edierte Werk des alten „Klassikers" neu auf gleichmäßige Volumina, auf Enneaden, Hexaden, Dekaden usw. verteilt und dabei, was er der äußeren Gleichform zugute hält, der Sinneinteilung wegnimmt. Bei Aristoteles steht das anders. Er schreibt Abhandlungen ohne Rücksicht auf den Umfang des Volumens, Einzelschriften; nicht Bände eines Werkes, die einander gleich werden müssen, dem Buchfabrikanten zuliebe. So begegnet es ihm häufiger, daß der χάρτης nicht reicht für die Ausdehnung der Abhandlung. Dann nimmt er einen neuen, und wenn er viel zu schreiben hat, einen recht langen, sonst einen kürzeren. Aber das ist keine sorgsam abwägende Umfangsberechnung. Was zusammengehört, das soll zusammenstehen, ist hier das Prinzip. Darin ist aristotelische Buchteilung von der bei Platon und Thukydides stark verschieden.

Man hat zu erwägen, inwiefern man überhaupt von Buchteilung sprechen darf. Denn wenn die μέθοδοι mit den überlieferten Büchern zusammenfallen, so kann von Teilung nicht die Rede sein. Die μέθοδοι stehen für sich, unverbunden, ihre Einheit ist nur die der gedanklichen Beziehung, aber keine äußere. Die Rollen können auch nicht numeriert gewesen sein, da Aristoteles sonst die Vorzüge dieser Zitierweise, die das spätere Altertum wohl zu würdigen und zu nutzen versteht, sich nicht hätte entgehen lassen. Es ist eben unser modernes Vorurteil, daß uns überall einheitlich angelegte, fein durchdisponierte Werke suchen läßt, wo nur Sammlungen, Reihen, Gruppen vorliegen. Wenn aber keine Numerierung bestand, dann standen die einzelnen Abhandlungen ganz selbständig da. Nur soviel kann man sagen, das mitunter eine μέθοδος in mehrere, zwei oder drei, Buchrollen auseinanderfiel, wenn man auch hierin der überlieferten Teilung trauen darf. Jedenfalls hat als Leitsatz bei der Beurteilung dieser Dinge obenan zu

stehen, daß die Buchteilung bei Aristoteles im Prinzip auf ihn selbst zurückgeht, während die Numerierung und Gruppierung sich erst aus dem Inhalt ergeben haben muß, als man begann, mehr und mehr die gedanklich zusammengehörigen und vielfach auch hintereinander geschriebenen Abhandlungen in äußere Reihen und Gruppen zu vereinigen. Wir versuchen zuerst noch die Selbständigkeit der Einzelmethodoi an Beispielen klarzumachen.

Die Politik besteht aus folgenden Methodoi: 1. *περὶ οἰκονομίας*, einleitend, Buch *A*; 2. *περὶ τῶν πρότερον ἀποφηναμένων περὶ πολιτείας B*; 3. *περὶ πολιτειῶν καὶ παρεκβάσεων Γ*; daß *Γ* ein Anfang war, läßt das Fehlen jeder Anknüpfung an das Vorhergehende erkennen[1]); ebenso zeigt der unvollständige Schlußsatz, der hier steht, um anzudeuten, daß *H* anschließen soll, daß dort ein Rollenende war. 4. *Δ—E περὶ τῶν ἄλλων πολιτειῶν καὶ περὶ φθορᾶς καὶ σωτηρίας αὐτῶν*. Diese Methodos zitiert die vorhergehende *Γ* mit den Worten: *ἐπεὶ δ' ἐν τῇ πρώτῃ μεθόδῳ περὶ τῶν πολιτειῶν διειλόμεθα τρεῖς μὲν τὰς ὀρθάς κτλ.* (*Δ* 1289 a 26), die sich auf *Γ* 6 beziehen. *ἡ πρώτη μέθοδος* heißt *Γ*, weil die beiden Rollen *A* und *B* entweder ursprünglich nicht vor *Γ* vorhergingen, sondern erst später dahingesetzt wurden (vielleicht von Aristoteles selbst), oder weil sie als Einleitung, nicht als Methodoi zählten. Doch sprechen andere Gründe für das erstere. 5. Die Methodos, welche *ΔE* umfaßt, wird ihrerseits wieder in der folgenden zitiert *Z* 1317 b 34 *καθάπερ εἴρηται πρότερον ἐν τῇ μεθόδῳ τῇ πρὸ ταύτης*, desgleichen am Anfang von c. 4, wo, wie oft, *λόγοι* statt *μέθοδος* gebraucht wird. Die erstere Stelle geht auf *Δ* 1299 b 38 f.; die zweite auf *Δ* 1292 b 22 f. Da *Δ* als *μέθοδος ἡ πρὸ ταύτης* genannt wird, so folgt, daß diese sich bis zum Ende von *E* erstreckt, genau wie es dem Inhalt und der natürlichen Gliederung, aber auch der Rekapitulation am Anfang des *Z* entspricht. So grenzt sich wieder *Z* gegen *ΔE* deutlich als selbständige Methodos ab. Diese handelt *περὶ πολιτειῶν καταστάσεως*[2]),

[1]) Wo eine Überleitung von Buch zu Buch fehlt, wie so oft in der Metaphysik und Politik, auch Phys. *H*, ist stets ursprünglicher Rollenanfang anzunehmen. Aber die Partikel fehlt nicht notwendig, ihr Fehler beweist nur relativ größere Losgelöstheit der so beginnenden Abhandlung von der Umgebung.

[2]) Auf das Verhältnis von *Z* zu *Δ* 14—16 und zu *E*, sowie auf die Frage der Reihenfolge der Politikbücher, möchte ich mir vorbehalten an anderer Stelle

woran 6. sich anreiht *ΠΘ περὶ τῆς ἀρίστης πολιτείας*, eine leider unfertig überlieferte Methodos.

Wir lernen daraus, daß die *πολιτικὴ ἀκρόασις* aus sechs, ursprünglich (vor einer stärkeren Umarbeitung des *Γ*) nur vier Methodoi zusammengesetzt ist. Die einzelnen heben sich durch unvermittelte Anfänge ohne Anknüpfungspartikel und mit richtigen, kurzen *προοίμια* gegeneinander deutlich ab. Doch die höhere Einheit, die über dem Ganzen der Gruppe schwebt, ist unverkennbar. Unleugbar aber ist es auch, daß einzelne Teile als Sonderabhandlungen schon längst existierten, bevor Aristoteles an die Verbindung mit anderen, neuzuschaffenden Abhandlungen auch nur gedacht hat. Auch hier war das platonische Stück, der Idealstaat *ΠΘ*, das älteste, wie von Wilamowitz gesehen hat, ebenso wie die an Platon am sichtbarsten anknüpfenden Partien der Metaphysik.

Unsere Teilung in acht Bücher scheint nun uralt. Schon Hermippos hat sie gekannt. Hier findet Kongruenz zwischen Methodos und Rolle nur in *A, B, Γ, Z* statt. Die beiden anderen Methodoi setzen sich aus je zwei Büchern zusammen, und zwar so, daß der Bucheinschnitt innerhalb der Methodos einem starken Sinneinschnitt gleichkommt. Ich wage nun nicht so weit zu gehen, die Verteilung dieser beiden Methodoi auf je zwei Rollen auch dem Aristoteles zuzuschreiben. Die Liste D. L. 75 schreibt *πολιτικῆς ἀκροάσεως ὡς ἡ Θεοφράστου* $\bar{\alpha}\ \bar{\beta}\ \bar{\gamma}\ \bar{\delta}\ \bar{\varepsilon}\ \varsigma\ \bar{\zeta}\ \bar{\eta}$, wo m. E. *ἔκδοσις* zu verstehen ist. So bedeutet die Angabe nicht einen Zweifel an der Autorschaft des Aristoteles, sondern die Erinnerung an den Theophrastischen Ursprung der Edition wie eine ähnliche sich in den Namen der Nikomachischen und Eudemischen Ethik konserviert hat. Die Einteilung der beiden Methodoi in je zwei Unterabteilungen und die Buchzählung verdankten wir dann dem Theophrast, dem Nikomachos die in der Ethik. Jedenfalls scheint bereits in der zweiten Hälfte des III. Jahrh. die Zählung in acht Büchern gang und gäbe gewesen zu sein. Der Unterschied gegen die Buchteilung in Platon oder Thukydides liegt somit auf der Hand.

Bei der Ethik lag die Redaktion nach dem Tod des Aristoteles offenbar in der Hand des Nikomachos. Damals, wo nach Ephoros'

eingehend zurückzukommen. Das Prinzipielle steht bei Wilamowitz, Aristoteles und Athen I 355 f.

Vorgang die exakte, gleichmäßige Buchteilung modern geworden war, übertrug der Sohn das neue Verfahren auf die ethischen Schriften des Vaters, um sie literarisch zu machen. Denn gerade sie konnten vielleicht das Interesse eines weiteren Kreises erregen. Aristoteles hatte bei der Niederschrift wohl nicht mit derartigen Möglichkeiten gerechnet, die Abschnitte, worin sich die *ἠθικά* gliedern, haben recht verschiedenen Umfang. Hier eine Übersicht über die Methodoi: Die Einleitung reicht bis *A* 12. *A* 13 setzt der Hauptstrang der Untersuchungen an: *περὶ ἀρετῆς ἐπισκεπτέον*. *A* 13 *BΓΔE* bilden eine komplette Abhandlung *περὶ τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν*. *Z* handelt über *διανοητικαὶ ἀρεταί*, über die sittliche Bedeutung des Intellekts, *H περὶ ἀκρασίας καὶ ἐγκρατείας καὶ περὶ ἡδονῆς καὶ λύπης*, wir sagen etwa „über sittliche Willensbildung und sittliche Wertbestimmtheiten des Gefühls". *ΘI* handeln *περὶ φιλίας*, *K περὶ ἡδονῆς*.

Wo es anging, hat sich der Editor an die natürliche Gliederung gehalten, ausgenommen *A* 13, das eigentlich zu *B* gehört. Wo eine Methodos wegen ihres Umfangs weiter zerlegt werden mußte, hat er die logischen Unterabteilungen zu Schnittpunkten verwertet. Die Bücher *ZHΘIK* fügten sich glücklich der Buchteilung, nur daß die Methodos *περὶ φιλίας* nochmals halbiert werden mußte. Die Ethik ist nichtsdestoweniger von den übrigen Schriftengruppen durch die Gleichform der Buchvolumina markant unterschieden, ein schlagender Beweis, daß an eine buchhändlerische *ἔκδοσις* bei den meisten Lehrschriften für die ältere peripatetische Periode gar nicht zu denken ist — ganz im Gegensatz zur Ethik. Die relative Selbständigkeit, welche die einzelnen Methodoi der Ethik dennoch verraten, bekundet sich auf zweifache Weise, durch die wiederholte Behandlung eines und desselben Gegenstandes in zwei verschiedenen Methodoi und durch die doppelte Zitierweise, die bisher unerklärt geblieben ist.

K erörtert die *ἡδονή*, als ob sie vorher noch nicht besprochen worden wäre. Freilich sind die Gesichtspunkte im einzelnen verschieden, doch unstreitig erklären sich die zahlreichen Kongruenzen zwischen *H* 12—15 und *K* nur durch das Zugeständnis, daß hier zwei getrennt gedachte und geschriebene Methodoi vorliegen. Eth. *H* 12—15 verhält sich zu *K* ähnlich wie Pol. *Δ* 14—16 zu Pol. *Z*, welche beide *περὶ πολιτειῶν καταστάσεως* handeln, ferner wie de

anima *B* 5—*Γ* 2 zu *περὶ αἰσθήσεως*. Auch hier sind die Gesichtspunkte jedesmal ein wenig verschoben, aber doch nicht so wesentlich, daß man eine solche Doppelbehandlung in einem „Werke" über das „System der Physiologie" bzw. „Politik" rechtfertigen könnte. Aber wir haben von Aristoteles ja keine Politik, keine Physik, keine Ethik: wir haben *πολιτικά, φυσικά, ἠθικά*. Ein weiteres Beispiel für solche Doppelbehandlung gibt Met. *Γ* und *E*. Beide reden von dem Problem, ob die Grundwissenschaft von der Gesamtheit des Seienden handle und auf welche Weise dies möglich sei. Hier ist nicht so zu erklären, als ob die zweite Untersuchung das Problem auf eine höhere dialektische Stufe hinaufführe, seiner Lösung wesentlich näher komme als die erste; beide Untersuchungen behandeln dieselbe Frage unabhängig voneinander und, wie ziemlich selbstverständlich bei einem Geist wie Aristoteles, von meist abweichendem Gesichtspunkt aus.

Relative Selbständigkeit der Methodoi bei völliger Einheitlichkeit des *σκοπός* verrät ferner auch die doppelte Zitierweise. Eth. Nic. *B* 2, 1104 a 2 bezieht *κατ' ἀρχάς* sich auf *A* 1, also auf das *προοίμιον* einer anderen, nämlich der ersten Methodos der sämtlichen *ἠθικά*, ebenso *I* 9, 1169 b 32 auf *A* 8—9. Dahingegen zitiert dieselbe Methodos *περὶ φιλίας Θ* 11, 1159 b 25 und *Θ* 15 Anf. auch wieder ihren eigenen Anfang *Θ* 1 f. mit dem Ausdruck *ἐν ἀρχῇ εἴρηται*. In der Politik beruft Aristoteles sich mit *κατὰ τοὺς πρώτους λόγους ἐν οἷς περὶ οἰκονομίας διωρίσθη καὶ δεσποτείας Γ* 1278 b 17 auf die einleitende Methodos *A*, und wiederum in derselben Methodos *Γ* 1288 a 37 mit *ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις* auf *Γ* 4, also den Anfang der gerade vorliegenden Methodos. In der Metaphysik begegnen noch verschiedene konforme Fälle, worüber später.

Auf vollständige Aufzählung der Beispiele muß ich hier verzichten, um die Arbeit nicht zu sehr anschwellen zu lassen. Aus dem dargebotenen Material erkennt man eine doppelte Zitierweise, die mit *ἐν ἀρχῇ, κατ' ἀρχάς, ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις* bald den Eingang derselben Methodos, in der das Zitat vorkommt, bezeichnet, bald den Anfang der ganzen Reihe, also die *πρώτη μέθοδος*, das *προοίμιον*. Eine Kritik, die genötigt ist, eine von beiden Zitatenserien herauszuwerfen, spricht sich selbst das Urteil. Wie relativ die Einheit auch der Gruppen, wie etwa der *ἠθικά, φυσικά* ist, beweist die Beobachtung, daß mehrere Gruppen sich wieder zu einer

noch allgemeineren Einheit verbinden; ein Beispiel bilden die Zitate, welche eine bestimmte Gruppe zusammenfassen und als *πρῶτοι λόγοι* bezeichnen. So gehören zusammen *φυσικά, περὶ οὐρανοῦ, περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, μετεωρολογικά.* Hier kann nun wieder jede der drei letzten Vorlesungen die erste als *ἀρχή* zitieren. So de caelo *Δ* 3, 270 a 17 *καθάπερ ἐν τοῖς πρώτοις εἴρηται λόγοις*, *Δ* 3, 311 a 11 *καθάπερ εἴρ. ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις*, de gen. et corr. *B* 10, 337 a 25 *καθάπερ ἐν τοῖς ἐν ἀρχῇ λόγοις διωρίσθη;* ebenso die Tiergeschichte, die offenbar vor den übrigen Tiervorlesungen gelesen wurde, in part. an. *Δ* 5, 682 a 2 *ὥσπερ ἐν τοῖς πρώτοις ἐλέχθη λόγοις.*

Weder hat Aristoteles „Systeme" der einzelnen Wissenschaften verfaßt, noch ist er der Urheber einer Chiliade zusammenhangloser Monographien. Beide Wege der Erklärung sind Sackgassen. Der Maßstab für die Lehrschriften, welche wir besitzen (abgesehen von den Politien), ist die Grundeinsicht, daß die idealen Systeme der einzelnen Wissenschaften vom Philosophen in mehr oder weniger zusammenhängend gedachten, oft auch geschriebenen Reihen von dennoch relativ selbständigen Einzelmethodoi entwickelt worden sind. Während Aristoteles schon aus praktischen Gründen mehr die kleineren Einheiten betont und mit ihnen operiert, sie nach Bedürfen ordnet, umstellt, d. h. miteinander in der Vorlesung verknüpft und gruppiert, hat die Nachwelt, welche aus den Vorlesungsreihen „Werke" machte, die Kollektiveinheiten mehr hervorgehoben und und sie zu absoluten Einheiten gestempelt[1]). Kein Wunder, daß die Schriften dann, an diesem fremden Maßstab gemessen, dem Verständnis eine Fülle von Schwierigkeiten in den Weg stellten, nachdem es den historischen Boden unter den Füßen verloren hatte. Wir müssen uns deshalb wieder entsinnen, daß das, was wir besitzen, nicht *πολιτική, φυσική, μεταφυσική* heißt, sondern richtig *πολιτικά, φυσικά, μετὰ τὰ φυσικὰ γράμματα*, also nicht absolute, sondern kollektive Einheiten bildet.

[1]) Es ist die Zeit, wo die *συντάξεις* die übliche Kompositionsweise bezeichnen, durch die erst Riesenwerke wie die des Polybios, Diodoros, Nikolaos, Livius u. a. möglich werden. Die Buchtechnik dieser Zeit ist ganz modern. Man denke etwa an die Angabe schol. Eur. Orest. 681 *Δειναῖας ἐν δ' πρώτης συντάξεως, ἐκδόσεως δὲ δευτέρας.*

Wenn bei Aristoteles überhaupt eine Beziehung zwischen dem, was ich die innere Form seiner Schriftstellerei nannte, und der heutigen Buchteilung feststellbar ist, so kann es nur die sein, daß man die Zusammenordnung der einzelnen Methodoi und ihre fortlaufende Numerierung als den Schritt bezeichnet, der über die Grenze zwischen Methodos und Buch führt. Die auffallende Differenz zwischen der Einteilung der Ethik und der anderen Schriften und die Übereinstimmung der Ethikeinteilung mit derjenigen der voraristotelischen Prosaiker, die zum größten Teil von den Grammatikern stammt, jedenfalls aber auf den Buchhandel zugeschnitten ist, läßt uns schließen, daß die eigentümliche Kongruenz von Buch- und Sinneinteilung, die wir durchweg in den anderen aristotelischen Lehrschriften finden, darauf zurückzuführen ist, daß die Buchzählung und -Ordnung engstens an die ursprünglichen Methodoi des Philosophen angeknüpft hat. Daher auch die enormen Unterschiede zwischen den Umfängen der „Bücher". Wir sehen überall, mit welcher Pietät man sich an das gehalten hat, was durch die Vorlesungspraxis des Aristoteles schon vorgebildet war; obgleich die Methodos eigentlich mit dem literarischen *βιβλίον* nicht das Mindeste zu tun hat, ist sie doch in allen den Fällen dazu gestempelt worden, wo der Umfang nicht doch Verteilung auf mehrere, meist zwei, Rollen erheischte. Diese Spaltung von einigen Abhandlungen, ihre Verteilung auf mehrere Rollen und die Durchzählung der Volumina beginnt unmittelbar nach dem Tod des Aristoteles, scheint jedoch erst in der Ausgabe und der *ἀναγραφή* des Andronikos zum Abschluß gekommen zu sein. Für die Politik ist sie dem Hermippos bekannt, für die Physik oder Metaphysik noch nicht. In der Topik nennt man teils noch die Einzelschriften, teils kennt man schon das Ganze, aber ohne das $\bar{\alpha}$ und ϑ.

Wie sich die Technik über die Verschiedenheit der Volumina weggeholfen hat, werden wir später an der Metaphysik erläutern. Als Absätze zwischen zwei Rollen wählte man in älterer Zeit (d. h. also wohl Aristoteles und seine Schüler) in den *ζωικά*, wo alles in ununterbrochener Reihe aufeinander folgte, die bekannten Klauseln, *περὶ μὲν οὖν ... εἴρηται · λοιπὸν δὲ εἰπεῖν περὶ ...*, so z. B. hist. an. *A—B*, *B—Γ*, *Γ—Δ*, *Δ—E*, *E—Z*, part. an. *A—B*, gen. an. *A—B*. An anderen Stellen beginnt das Buch mit dem ebenso geläufigen

ἐχόμενον δ' ἂν εἴη. Allein bei den ethischen, politischen, metaphysischen Schriften war die Abfolge der Abhandlungen nicht so fest begründet. Dies zeigt sich äußerlich denn auch darin, daß der Herausgeber Sorge getragen hat, an den entscheidenden Stellen die Zusammengehörigkeit der Rollen durch ein kurzes argumentum zu bezeichnen. So ist Eth. N. *E* mit *Δ* verbunden. *Δ* 15, 1128 b 35 steht: *νῦν δὲ περὶ δικαιοσύνης εἴπωμεν*, *E* beginnt: *περὶ δὲ δικαιοσύνης καὶ ἀδικίας σκεπτέον κτλ.* Vor allem sind die beiden Methodoi *περὶ φιλίας* (*ΘI*) und *περὶ ἡδονῆς* (*K*) auf diese Art mit den ethischen Büchern vereinigt, und gerade sie nehmen im Verbande dieser Untersuchungen bei weitem die selbständigste Stellung ein. *H* 15, 1154 b 34 schließt mit dem Bemerken: *λοιπὸν δὲ καὶ περὶ φιλίας εἰρῦμεν*, *Θ* beginnt: *μετὰ δὲ ταῦτα περὶ φιλίας ἕποιτ' ἂν διελθεῖν.* Ebenso *I* 12, 1172 a 15: *ἑπόμενον δ' ἂν εἴη διελθεῖν περὶ ἡδονῆς*, *K* beginnt: *μετὰ δὲ ταῦτα περὶ ἡδονῆς ἴσως ἕπεται διελθεῖν.*

Man griff zu diesem Mittel lediglich zur Sicherung der Reihenfolge. Allgemein war jedoch diese Weise keineswegs. Auch hüte man sich, diese durchaus freie Wiederholung der Worte am Anfang eines Buches und am Ende des vorhergehenden mit der Sitte der Kustoden zu verwechseln, die später in Schwung kommt, um zusammengehörige Rollen — zumal bei schwankender Folge — als solche zu kennzeichnen. Auch von solchen Kustoden haben wir noch Reste bei Aristoteles erhalten, außer in der Metaphysik noch hist. an. *Z* Schl., wo die Anfangsworte des *K* stehen, desgleichen findet sich ein Kustode hist. an. *E* Schl. Daraus ergibt sich als ursprüngliche Reihenfolge der Bücher *ΑΒΓΔΕΖΘΗΚ* (*I* fehlt in dieser Reihe gänzlich). Offenbar wurde bei Einfügung des *I* vor *K* das dort placierte *H* vor *Θ* zurückgedrängt. Indessen erfordern diese Dinge ihre eigene Untersuchung. Über die Kustoden in der Metaphysik spreche ich im folgenden Kapitel.

Der Kustode bedeutet ein bloßes Merkzeichen für den Abschreiber oder Leser, während die Wiederholung des argumentum eines Buches am Ende des vorhergehenden in veränderter Wortfolge oder Ausdrucksweise älteren Ursprungs ist. Sie scheint das Mittel der aristotelischen und nacharistotelischen Generation gewesen zu sein, um Abhandlungen, welche an sich in keinem notwendigen Zusammenhang standen, zu verbinden und so größeren Reihen ein-

zugliedern. Sie kommt ausschließlich in der von Nikomachos edierten Ethik, in der Umarbeitung derselben durch Eudemos, und in der früh zusammengestellten Politik vor, nämlich außer den zitierten Stellen der Nikomachischen Ethik in Eth. Eud. *A—B*, *Γ—Δ* *Z—H*, Pol. *A—B*, *Γ—H*. Met. *E—Z* lasse ich aus dem Spiel, ich komme unten darauf zurück. Ich will hier keine Abhandlung über die Buchteilung bei Aristoteles schreiben, darf daher nicht mehr geben als das, was zum Verständnis der Verhältnisse in der Metaphysik erforderlich ist. Das aber konnte allerdings nicht gesagt werden, ohne ein gewisses In-die-Breite-Gehen.

Das Resultat läßt sich kurz dahin formulieren, daß unsere Buchteilung nur z. T. auf wirklicher Teilung beruht. Sie ist durch Zusammenordnung und fortlaufende Zählung zusammengehöriger Einzelabhandlungen unter Titeln, die bereits Aristoteles für diese Schriften als Zitiereinheiten verwendet, entstanden, doch so, daß mitunter Abhandlungen von zu großem Umfang nochmals geteilt werden. Diese Teilung und die Durchzählung der Rollen unter Kollektivtiteln beginnt sogleich nach dem Tode des Philosophen und ist etwa um Andronikos Zeit so ziemlich abgeschlossen. Im ganzen haben wir in der Teilung in Bücher, wie unsere Tradition sie kennt, die Hand des Aristoteles wiederzuerkennen. In welchem Sinne dies zu nehmen ist, darüber gibt das oben Gesagte Rechenschaft.

2. Kapitel.

Die Bücher der Metaphysik.

1. Abschnitt.

Die Bestandteile der Sammlung.

Auf der breiten Basis des vorigen Kapitels kann nun die Orientierung in der Metaphysik nicht mehr schwer fallen. Wir werden zunächst a priori verlangen, daß die Metaphysik nicht als ein in 14 Bücher disponiertes Werk zu betrachten sei. Sie ist kein stolzer Systembau, wie schon die Analyse ihrer Komposition erwies. Aber dann kann auch von einer Buchteilung nicht mehr geredet werden, es sei denn, daß die Teilung des Gesamtstoffs nachträglich von fremder Hand vorgenommen wäre. Ob dies der Fall, haben wir hier zu untersuchen. Dagegen spricht von vornherein der überaus ungleichmäßige Umfang der einzelnen Bücher, der den Gedanken an eine von sorgsamen Philologen für das buchtechnische Bedürfnis entworfene Einteilung kaum aufkommen läßt. Das vorige Kapitel hat nun den Nachweis zu führen gesucht, daß wir zur Erklärung der aristotelischen Bücherteilung von den einzelnen *μέθοδοι* ausgehen müssen, um dann nach dem Kriterium ihrer Vereinigung zu fragen.

In der Tat ist der Gesichtspunkt der Zusammensetzung für die Analyse entschieden fruchtbarer als der andere der Teilung. Metaphysik, *μετὰ τὰ φυσικὰ* bezeichnet wie alle die übrigen „Titel“ aristotelischer Schriftengruppen eine Sammlung. Aber unleugbar ist der Sammelbegriff der Schriften über *φύσις* oder *ἤθη, φυσικά, ἠθικά,* kompakterer Natur als der verschwommene Begriff von „Schriften, welche hinter denen über die *φύσις* kommen“. Der eine ist aus der Sache genommen, der andere geht aus der äußeren Stellung gewisser Schriften im Katalog hinter den *φυσικά* hervor. Denselben Gradunterschied der Kompaktheit wie diese Begriffe verraten die unter ihnen befaßten Schriftengruppen. Die Selbständigkeit

der vereinigten Einzelabhandlungen tritt in keiner der aristotelischen *πραγματεῖαι* so stark ans Licht wie in den *μετὰ τὰ φυσικά*. Wir zählen zunächst die einzelnen Methodoi der überlieferten Reihenfolge nach auf. Es wird dabei sofort in die Augen springen, daß der von uns als Normalfall bezeichnete Fall der Kongruenz von Form und Inhalt, Abhandlung und Rolle in der Metaphysik bis auf eine einzige Ausnahme dominiert und so unsere an mehreren Beispielen entwickelte Regel aufs neue bestätigt. Ich unterlasse jedoch nicht zu bemerken, daß die geforderte Selbständigkeit der einzelnen Abhandlungen nicht die ursprüngliche innere Beziehung einer Abhandlung auf eine andere ausschließt. Daß oftmals ganze Reihen von *μέθοδοι* im Zusammenhang geplant und auch geschrieben wurden, ist durchaus nicht nur denkbar, sondern notwendig anzunehmen.

Die erste Methodos, eine allgemeine Einführung in das metaphysische Grundproblem, das der obersten Prinzipien, ihrer Anzahl und Beschaffenheit, umfaßt das Buch *A*. Sie leistet für die metaphysische Untersuchung das, was die zweite Methodos der *πολιτικά* für diese Wissenschaft bedeutet. Über den wahrscheinlich selbständigen, von dem der übrigen Abhandlungen der Metaphysik örtlich und zeitlich weit getrennten Ursprung des *A* haben wir im ersten Teil einiges Notwendige ausgemacht, worauf zurückzukommen sich erübrigt. An diese Untersuchung schließt sich die kurze Einleitung in die Physik *ᾱ*. Schon Alexander merkt an, daß sie kein *ὅλον βιβλίον* ausmacht: *οὐ μὴν ὁλόκληρον ἔοικεν εἶναι* (scil. *τὸ βιβλίον*) *ἀλλ' ἔστιν ὡς μέρος βιβλίου, τεκμαιρομένοις τῇ τε ἀρχῇ καὶ τῇ τοῦ βιβλίου μικρότητι* (Alex. comm. in met. p. 137, 3—5 ed. Hayduck).

Die zweite Methodos *B* gibt ihren Umfang, ihre innere Geschlossenheit und ihren Zweck so deutlich zu erkennen, daß darüber kein Wort zu verlieren ist. Sie wird als *διαποριήματα*, *ἀπορίαι* zitiert. Auch der partikellose Anfang sowohl des *B* als auch des *Γ* zeigt, ganz abgesehen vom sich selbst scharf begrenzenden Inhalt, die selbständige Stellung des *B* an. Eine Überleitung von einem Buch zum andern ohne Partikel ist ganz unmöglich in dieser Zeit, es sei denn, daß schon *συντάξεις* vorlagen, wie bei Ephoros, der jedem Buch eine eigne Einleitung mitgab, wie Diodor XVI 76, 5 berichtet, oder bei Timaios und dem Nachahmer dieser beiden, Diodor selbst, der, obwohl später, ein an-

schauliches Beispiel dafür liefert. Es ist wohl zu beachten, daß solche *συντάξεις* in der historischen Literatur aufgekommen sind, nicht in der Philosophie[1]).

In der Geschichtschreibung macht sich das Bedürfnis nach größeren „Werken" früh schon geltend. Das Nachdenken über die schriftstellerische und buchtechnische Form solcher mehrere Rollen umfassenden Darstellungen ließ diese dem Griechen der Zeit des Ephoros und seiner Nachfolger als *συντάξεις* erscheinen, wobei das *συντάττειν* aus mehreren einzelnen Rollen vorschwebt. Das scheint den später buchtechnisch sog. Pragmatien des Aristoteles recht nahe zu kommen, da auch sie von der einzelnen Methodos aus zu erklären sind. Allein die Vergleichung der erhaltenen Werke des Polybios, Diodor u. a. und ihrer Zitierweise ergibt den Unterschied auf der Stelle. Polybios oder Diodor zitieren bereits mit der Zahl des betreffenden Bandes oder Volumens, Aristoteles kennt absolut keine Numerierung, also auch keine bandmäßige Zusammengehörigkeit der Rollen, welche seine verschiedenen Abhandlungen über einen Gegenstand enthalten[2]). Aber zwischen beiden Weisen besteht die Berührung, daß die Werke eines Ephoros, Timaios, Diodoros usw. als *συντάγματα* gedacht waren, die Schriften des Aristoteles schon bald nach seinem Ableben in diese immer mehr sich verbreitende und einbürgernde Form der gelehrten Schriftstellerei hineingezwängt wurden, durch *σύνταξις*. Dennoch waren sie darum noch lange keine *συντάξεις*. Aristoteles hätte das abgelehnt. Es ist ein Anachronismus des Dionysios von Halikarnaß, wenn er ep. ad Amm. 6 (729 R.) schreibt: *ἃ τέθηκεν ἐν τῇ πρώτῃ βύβλῳ ταύτης τῆς πραγματείας ὡς οὐ μειράκιον ἦν, ὅτε τὰς ῥητορικὰς συνετάττετο τέχνας, ἀλλ' ἐν τῇ κρατίστῃ γεγονὼς ἀκμῇ καὶ προεκδεδωκὼς ἤδη τάς τε τοπικὰς συντάξεις καὶ τὰς ἀναλυτικὰς καὶ τὰς μεθοδικάς, τεκμήριόν ἐστιν ἰσχυρότατα*[3]).

Daß hier Dionysios und nicht Aristoteles (so Schumrick!) dem Aristoteles *συντάξεις* zuschreibt, ist klar. Daß Aristoteles den Aus-

[1]) Eine als Materialsammlung brauchbare Arbeit mit sorgfältiger Scheidung der verschiedenen Bedeutungen von *σύνταξις* gibt Schumrick, Obs. ad rem librariam pertin. Marb. Diss. 1909.

[2]) Die Stellen cf. Schumrick, a. a. O. p. 12 f.

[3]) Offenbar betrachtet Dionys *μεθοδικά* und *τοπικά* als verschiedene „Werke", obwohl Zeller dies bestreitet (Phil. d. Gr. II 2[3], 72 A. 2). Zeller hat offenbar die Stelle nicht genau gelesen.

druck *σύνταξις* in seiner literarischen oder buchtechnischen Bedeutung ebensowenig kennt wie er *συντάξεις* geschrieben hat, ist ebenso klar. Schumrick läßt die Untersuchung über diese Dinge vermissen. Er scheidet nicht zwischen Philosophie und Geschichtschreibung, obgleich darauf alles ankommt [1]). Denn die oben bereits skizzierte Entwicklung des jonischen *λόγος* führt keineswegs wie die der *ἱστορία*, so weit sie „Historie" im modernen Sinn ist, zur *σύνταξις*, sondern zur hellenistischen Vorlesungsschrift herab, wie denn auch z. B. die *συντάξεις*, in die man die *βιβλία* des Chrysippos verteilt, toto caelo verschieden sind von den „Werken" der Historiographie. Bei Chrysipp sind es Sammeleinheiten, und die stehen den *τοπικά*, *φυσικά*, *μετὰ τὰ φυσικά* des Stagiriten durchaus verwandt gegenüber. *συντάξεις* in der Philosophie wird es kaum vor Poseidonios gegeben haben. Jedenfalls braucht Cicero den Ausdruck von de finibus in ep. ad Att. XIII 12, 3, auch von den Academica. Aber das hilft uns gar nichts für Aristoteles. Nach alledem können wir auch die anachronistische Einteilung der Schriften des Philosophen bei den Kommentatoren Simplicius, Ammonios u. a. in *ὑπομνηματικά* und *συνταγματικὰ συγγράμματα* nicht mehr aufrecht erhalten, die wir oben als heuristische *διαίρεσις* mit Erfolg benutzten, um den Charakter der Schriften zu erfassen. Erst aus der historischen Literatur kann das *σύνταγμα*, die *σύνταξις* wieder in die philosophische gekommen sein. Zu Aristoteles Zeit ist von einem literarischen Wert und literarischen Zweck der *μέθοδοι* nichts zu merken.

Das *Γ* der Metaphysik befaßt sich mit der Lösung der einleitenden Probleme, über die Einheitlichkeit der Grundwissenschaft und die Zugehörigkeit des obersten Beweisaxioms zu ihrem Erkenntnisgebiet. Dabei wird die Verbindung dieser Gedankenreihe — nicht des Buches — mit den „Problemen" zwar ausdrücklich betont, allein die metaphysische Bedeutung des Satzes vom Widerspruch und ausgeschlossenen Dritten wird in einer Breite begründet, welche den Ausführungen fast den Charakter einer Sonderabhandlung über die Grundlegung der Metaphysik aufprägt. Auch durch

[1]) Offenbar hat Schumrick von vornherein auf alle literarische Entwicklung verzichtet.

den partikellosen Anfang sowohl des *Γ* wie des *E* kennzeichnet sich das Buch als selbständige Vorlesungseinheit.

Die Sonderstellung des *Δ*, der vierten Methodos in der Überlieferung, haben wir früher erwiesen. Erst später wurde sie in diesen Zusammenhang eingesetzt, vielleicht durch Andronikos. *Δ* ist für unsere Ansicht ein besonders schönes Beispiel, da es sogar auf der Liste des Diogenes noch als selbständige Schrift fungiert. Auch die fünfte Methodos *E* steht allein, ohne formelle Verbindung mit anderen Büchern da. Die Unmittelbarkeit, mit der Aristoteles hier wie meist in den Metaphysikbüchern in medias res geht, entspringt ganz dem Zweck der Vorlesung: *αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια ζητεῖται τῶν ὄντων.* Ähnlich *A*: *πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει;* *α*: *ἡ περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία τῇ μὲν χαλεπή, τῇ δὲ ῥᾳδία.* Dann *B*: *ἀνάγκη πρὸς τὴν ἐπιζητουμένην ἐπιστήμην ἐπελθεῖν ἡμᾶς πρῶτον περὶ ὧν ἀπορῆσαι δεῖ πρῶτον,* oder *Γ*: *ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό,* oder *Z*: *τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς.* Ebenso *I* und *K*. Ich nenne nur noch *Λ* wegen seines besonders charakteristischen Anfangs, der ganz abrupt dasteht: *περὶ τῆς οὐσίας ἡ θεωρία.* Solche Anfangssätze ersetzen nach der Weise der archaischen Prosa den Titel, denn sie sind jedesmal einer Inhaltsangabe gleich. Jede Vorlesung erhält so ihre Abgrenzung und ihren *σκοπός*.

Die sechste Abhandlung, *Z—H*, verbreitet sich über die Bedeutungen des Seienden, zumal des *κυρίως ὄν*. Aber merkwürdig, am Schluß des *E* findet sich dieselbe Wiederholung der Anfangsworte des folgenden Buches, die wir in der Ethik des Nikomachos und Eudemos und in der Politik feststellten. *φανερὸν δ' ἐν οἷς διωρισάμεθα περὶ τοῦ πολλαχῶς λέγεται ἕκαστον, ὅτι πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν. Z* 1 beginnt: *τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ πολλαχῶς.* Also die Wiedergabe der Worte am Schluß des *E* ist frei, nicht wörtlich, auch hierin mit den genannten Fällen übereinstimmend. Solche Inhaltsangaben des folgenden Buches sind in der Metaphysik und überhaupt sonst bei Aristoteles ungewöhnlich, mit einziger Ausnahme jener Beispiele. Zum Unterschied von den Kustoden späterer Schreibertechnik bedeutet die freie Wiedergabe der Worte, daß sie einem Verfasser angehören, der sich noch Eingriffe in den Text erlauben konnte. Schon Christ

zweifelte, ob er die Worte als Kustoden ansehen dürfe. Mit Recht. Und ebenso stehen die Worte *E* 4, 1028 a 4 - 6 *φανερόν — τὸ ὄν* in unseren Texten, während man Kustoden nur im Apparat nebenbei anmerkt.

Da alle Indizien dafür sprechen, daß die Anfügung des *A* der Politik an die folgenden *μέθοδοι* und die Verbindung des *Γ* mit dem *H* derselben Gruppe entweder von Aristoteles oder doch spätestens von den Diadochen herrührt, da sie in der schon im 3. Jahrh. fertigen Achtbücheredition stehen; da ferner spätestens Nikomachos die Abhandlungen *περὶ φιλίας* und *περὶ ἡδονῆς* in die *ἠθικά* durch den besagten Kunstgriff einverleibt haben kann; da auch Eudemos in seiner Ethik dieses Verbindungsmittel anwendet, so möchte ich aus der völligen Gleichzeitigkeit der Entstehung dieser Stellen folgern, daß auch die Verbindung des *E* mit dem *Z* der Metaphysik dieser Periode und dem Kreis angehört, welcher damit begann, die Schriften des Philosophen in zusammenhängende Reihen und Gruppen zu bringen. Da auch *E* 2 der Vielheit der Seinsbedeutungen Erwähnung tut und das ganze *Z* eben davon handelt, lag ja äußerlich für den Redaktor diese Verbindung sehr nahe. Aber gerade die Erforderlichkeit dieser Verklammerung läßt uns erkennen, daß ursprünglich die also verbundenen Abhandlungen ebensowenig einander folgten, wie dies in den betreffenden Fällen der Ethik und Politik geschehen war. Nur bei einer Sammlung aller nachgelassenen Papiere des Denkers konnte man auf den Einfall kommen, Schriften, die zwar logisch nach dem Schema des *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* und des *πρότερον φύσει* einander folgen k o n n t e n, die sich aber mit deutlichen Worten gegen die Annahme wehrten, daß eine solche Folge in Wirklichkeit stattgefunden habe, miteinander zu vereinigen. In dieser Lage freilich war es untunlich, *Z—Θ* hinter die unsinnlichen Substanzen oder das *Λ* zu stellen. So mag man sie hinter *E* eingefügt haben und zur festeren Verklammerung des früher Getrennten das Mittel benutzt haben, den Inhalt des *Z* am Schluß des *E* vorwegzunehmen. Ist dies richtig, dann bildet es eine schlagende Instanz für unsere Behauptung im ersten Teil, daß ursprünglich die Abhandlungen *ZH* und *Θ* selbständig waren und nicht zum Hauptteil der in *B* einsetzenden Vorlesungsreihe gehörten. Ich bemerke nur noch, daß an spätere Einschaltung wohl kaum zu

denken ist, da *Δ* und *ᾱ*, welche notorisch später in die Sammlung gekommen sind, ohne solche Kunstgriffe einfach in den Zusammenhang eingekeilt wurden. Zu dieser Zeit hätte sich niemand mehr Eingriffe in den „Klassikertext" gestattet.

Bisher haben wir nur Fälle der Zusammensetzung einzelner Methodoi zu einer Sammlung besprochen. Die Zusammensetzung von *ABΓE* war primären, die von *ZH* mit jenen sekundären, die Einfügung des *Δ* tertiären Ursprungs. In der sechsten Abhandlung dagegen lernen wir einen Fall von wirklicher Buchteilung kennen. Daß *Z* und *Θ* aufs innigste zusammenhängen und nicht zwei getrennte Abhandlungen ausmachen, beweist der Anfang des *Θ*: *ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων συλλογίσασθαι δεῖ καὶ συναγαγόντα τὸ κεφάλαιον τέλος ἐπιθεῖναι . εἴρηται δὴ ὅτι τῶν οὐσιῶν ζητεῖται τὰ αἴτια καὶ αἱ ἀρχαί κτλ.* Dann schließt sich eine ausführliche *ἀνακεφαλαίωσις* des ganzen *Z* an, auch wieder ein Zeugnis für dessen Abgeschlossenheit gegenüber den vorangehenden Abhandlungen (1042 a 3 – 1042 a 22). *Θ* ist eine Zusammenfassung und Krönung, teilweise auch Vertiefung und Erweiterung der Untersuchungen des *Z* über die Substanz.

Es erhebt sich nun inbetreff der Buchteilung die Frage, ob wir nicht hier, in der Trennung einer einheitlichen Methodos in die beiden Teile *Z* und *Θ*, späteren Eingriff festzustellen haben, da sich sonst in den *μετὰ τὰ φυσικά* Buchrolle und Methodos stets gedeckt haben. Ich führe hiergegen folgende Gründe an: erstens widerspricht dem die Analogie der übrigen Schriften, wo die Zerlegung einer besonders starken Abhandlung in zwei Rollen durchaus statthaft ist, wie in der Topik, Physik, Ethik, Politik; zweitens spricht dagegen die Autorität der Überlieferung, die uns sonst als durchweg zuverlässig und alt in den Fragen der Rollenverteilung erschien; unwahrscheinlich wäre auch, daß ein späterer Herausgeber eine Abhandlung in zwei so ungleiche Volumina gespalten haben sollte; viertens hoffe ich den Nachweis erbracht zu haben, daß sich in der Mitte des *Z* noch ein weiterer Einschnitt findet, da die Einschiebung des *Z* 12 zwischen 1—11 und 13—17 uns in Verbindung mit anderen Indizien darauf hinzuweisen schien, daß *Z* 12 wie die übrigen den Zusammenhang störenden Kapitel der Metaphysik ein Nachtrag am Ende der Buchrolle gewesen sei, daß also *Z* anfänglich

in zwei Rollen *Z* 1—11 und *Z* 13—17 auseinander gefallen sei (*Z* ist das bei weitem längste Metaphysikbuch!). Das allzu starke Mißverhältnis zwischen dem besonders langen *Z* und dem besonders kurzen *H* erklärt sich durch die Anerkennung einer ursprünglichen Dreiteilung der Substanzabhandlung, so daß wir hätten *περὶ οὐσίας* $\alpha\ \beta\ \gamma$ (*Z* 1—11, 13—17, *H* 1—5), zwischen $\bar{\alpha}$ und $\bar{\beta}$ den Nachtrag *Z* 12, hinter *H* 1—5 den Nachtrag *H* 6.

Die Nachträge und die Unklarheiten in der Disposition und Darstellung des Einzelnen, die abrupten Wendungen des Gedankengangs, das Änigmatische mancher Partien, ein unverkennbares Sichdrehen und Winden in der Entwicklung der Grundansicht von dem *χωρίως ὄν*, dem *εἶδος* und seiner Relation zur Materie, dazu die häufigen Wiederholungen lassen erraten, daß Aristoteles immer von neuem die Arbeit an diesem Problem und dieser Abhandlung, die ihrem Verhältnis zu *MN* nach zu dem Jüngsten in der Metaphysik gehört, in Angriff genommen hat. Es ist nicht zu leugnen, daß das Problem des Möglichen und der sinnlichen Erscheinungswelt für den Metaphysiker Aristoteles in dem Grade an Interesse, Bedeutung und Schwierigkeit zugenommen hat, in dem er sich zeitlich und in seinem Denken von Platons Schule entfernt hat.

Ich glaube stark genug betont zu haben, daß die sechste Methodos eigentlich nicht in die Hauptvorlesung gehörte, sondern in die Vorhalle. Geistig läßt sich ihre Stellung nur so bezeichnen, räumlich ist sie überhaupt nicht unterzubringen, da sie durchaus für sich steht. Daß die Abhandlung über das *δυνάμει ὄν* und *ἐνεργείᾳ ὄν* im *Θ* eine Methodos für sich bildete, kann man auch nicht bezweifeln. Diese siebente Methodos hängt eng mit der sechsten zusammen. Wir haben darüber früher bereits gehandelt. Beide Abhandlungen, *Z*, *H* und *Θ*, sind eine kleinere, getrennte Vorlesungsgruppe, die mithin nach dem, was über *ZH* gesagt worden ist, vier Buchrollen füllte.

Damit gelangen wir zur achten Methodos, Buch *I*. Diese erweckt wieder von der Eigenart einer solchen Einheit die lebhafteste Vorstellung. Ihr Gegenstand ist das Problem des Einen, das zuerst *B* 4, 1001 a 4—b 25 aufgeworfen wurde. Ist das Eine ein selbständig Seiendes in Platons Sinne oder nur eine *διαφορά* oder

Bestimmung am Seienden? Die Abhandlung hat wie *M* den negativen Zweck der Widerlegung des platonischen und pythagoreischen Standpunktes und jeder ähnlichen Hypostasierung von Begriffen, und den positiven, die begrifflichen Instrumente zu schmieden, mit denen der Philosoph sich dann an die höchsten Probleme heranwagt. Zu diesem Ende werden die Begriffe der Identität, Ähnlichkeit, Gleichheit, der Verschiedenheit, Unähnlichkeit, Ungleichheit, des Gegensatzes, des vollendeten Unterschieds und des Andersseins dialektisch geklärt.

Zweifellos wäre ein systematisches Werk über erste Philosophie hier kürzer verfahren. Die Basis, auf die diese Untersuchungen gestellt werden, ist die denkbar breiteste, man sieht sich stellenweise ins collegium logicum versetzt, die Subtilität und Ausführlichkeit der Darstellung erklimmt im *I* ihre höchste Höhe. Aber gerade dies ist charakteristisch. Die Abhandlung, die Methodos ist eben nicht bloß zufällige Form der aristotelischen Produktionsart, sondern die innere Form der Untersuchung selbst. Sie ermöglicht eine ganz andere, allseitige Beleuchtung des Gegenstandes als die Form des „Kapitels" oder „Abschnitts" in einem größeren „Werk", das niemals den Spezialgesichtspunkt des Ganzen zugunsten universellerer Behandlung des Einzelnen aus dem Auge lassen darf. Die Methodos stellt eine Art Selbstzweck für die Schriftstellerei dar. Wie der Autor den Stoff prüft und wendet, breitet er sich unter seinen Händen nach allen Seiten aus, er scheint nur um seiner selbst willen behandelt zu werden. Man könnte das die *αὐτάρκεια* der einzelnen Methodos nennen. Ravaisson, der *I* vom systematischen Standpunkt aus betrachtet, weiß sich nicht zu helfen. Die Selbständigkeit des Buches in der Auffassung und Untersuchung seines Problems ist ihm ein Rätsel. Vom Standpunkt der Methodos aus ist nichts Sonderbares zu finden. Bemerkt sei noch, daß die Berufung des *I* 2, 1053 b 17 auf die *περὶ οὐσίας λόγοι* (*ZH*) nichts für deren Zugehörigkeit zur vorliegenden Gruppe beweist, da ebenso *ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς* oder *ἐν τοῖς περὶ κινήσεως* genannt werden, die man dann auch mit *I* zusammennehmen müßte. Da nun aber das Problem der Einheit auch zu Eingang des *N* wieder aufgenommen wird, und *I* und *N* über ihr gegenseitiges Verhältnis nichts verlauten lassen, so bleibt immer noch die Möglichkeit, *I* als spätere, selbständige

Vorlesung aufzufassen, welche weder mit der Hauptvorlesung noch mit *Z—Θ* zusammenhängt. Hier Entscheidungen zu treffen, bleibt Berufeneren vorbehalten.

Auch *K* 1—8 macht eine eigene Methodos aus, die neunte in der überlieferten Reihe. Aber sie paßt ebenfalls nicht an ihren Platz. Ihr Inhalt läßt sich als geschlossene Einleitung und Grundlegung der Metaphysik bezeichnen, da sie *BΓE* parallel ist. Daß der Anhang *K* 8, 1065 a 27—*K* 12 Schl. nicht in die Reihe gerechnet werden kann, die außerdem lediglich aus selbständigen Abhandlungen besteht, liegt auf der Hand. Die zehnte Abhandlung ist *Λ* — wieder das Urbild einer aristotelischen Untersuchung. Am Anfang die schon zitierte kurze Ankündigung des Themas. Am Ende, wie in *περὶ φιλίας* Eth. N. *I* — ein klangvolles Dichterwort als Abschluß. Daß die Methodos völlig isoliert steht, aber in sich geschlossen und wohl abgerundet ist, wurde früher schon erwiesen.

Die elfte und zwölfte Methodos *MN*, offenbar jüngeren Ursprungs als *A*, *B* und auch als *Λ*, aber älter als *Z*, *H*, *Θ*, sind wieder Hauptbestandteile der großen Vorlesung. Beide Abhandlungen verknüpfen sich, wie *Θ* mit *ZH*, besonders innig; daß aber doch *M* und *N* von jeher zwei getrennte Buchrollen bildeten, beweist der ansehnliche Rollennachtrag *M* 9, 1086 a 21—*M* 10 Schl. Zweifellos sollte dieser nur die Skizze einer Überarbeitung der Übergangspartien von *M* zu *N* sein, wie denn auch sonst *N* den Eindruck des Unfertigen macht, wohingegen *M* in geradezu grandioser Weise komponiert ist[1]). Der Anfang des *M*: *περὶ μὲν οὖν τῆς τῶν αἰσθητῶν οὐσίας εἴρηται τίς ἐστιν κτλ.* verrät übrigens engeren Anschluß dieser Abhandlung an andere als sonst eine Methodos der Metaphysik, die eben verglichenen Bücher *Θ* und *H* ausgenommen. Um so weniger ist es geraten, *MN* als besonders isolierte, dagegen *Z* und seinen Anhang als besonders gut mit den übrigen verbundene Bücher hinzustellen, wie man es bisher getan hat.

Das Resultat muß lauten, daß jedes der Metaphysikbücher eine relativ in sich geschlossene oder gar absolut für sich stehende Kompositionseinheit und Untersuchungseinheit bildet. Dementsprechend

[1]) Ausgezeichnet klargestellt in Gödeckemeyers Aufsatz. Arch. f. G. d. Phil. XXI 18 f.

füllte ein jedes von ihnen auch eine selbständige Buchrolle, mit einziger Ausnahme der Substanzabhandlung, *Z* und *H*, welche sich über zwei Bücher und ursprünglich wohl drei Rollen ausdehnte. Selbst diejenigen Methodoi, welche mit anderen eine umfassendere Reihe von Untersuchungen unter einheitlichem σκοπός ausmachen sollten, zeigen eine starke Tendenz zur Verselbständigung in der Form, als Zitiereinheit und zu einer den Gegenstand vom einseitigen Gesichtspunkt der Gesamtreihe loslösenden Betrachtungsweise. Die vorliegende Metaphysik ist als Sammlung von solchen Abhandlungen zu verstehen, jedoch muß unterschieden werden zwischen einer primären auf Aristoteles zurückgehenden, einer sekundären, von den direkten Nachfolgern veranstalteten, einer tertiären, von noch jüngeren Generationen vollzogenen Sammlung oder Vereinigung von Schriften. Der Grad der Verbindung und Verwandtschaft ist also zwischen den Einzelbüchern durchaus verschieden. Primär zusammengehörig sind *ΑΒΓΕ*, von deren Fortsetzung ist erhalten *MN* und wohl auch *I*; sekundär mit diesen Schriften verbunden sind *Z—Θ*; tertiär ist die Zutat von *Λ* und $\bar{\alpha}$, auch von *K*. Ob *Λ* zur zweiten oder dritten Klasse zählen muß, wage ich nicht zu entscheiden, neige aber dem letzteren zu, da sich (mit Aufhebung der Zweiteilung des *Z*) so der Unterschied zwischen der Zehnbücher- und Vierzehnbücheredition, von denen wir unten handeln werden, am einfachsten ergibt[1]). Daß Andronikos diese Sammlung in ihrer tertiären Gestalt schon für ein zusammenhängendes Ganzes erklärt oder gehalten hat, mag glauben wer will. Jedenfalls hegt Pseudoalexander bereits diesen Wahn und er ist erst in der modernen Zeit wieder ganz beseitigt worden.

[1]) Es wäre dann in der letzten Edition hinzugekommen *Λ*, *K*, *Λ*, schließlich *α*. Ob man die Dreizehnbücheredition des Ptol. 49 von der jetzigen in 14 B. scheidet, macht so keinen Unterschied mehr aus, da $\bar{\alpha}$ vielfach nicht gezählt wird.

2. Abschnitt.

Der Prozeß der Sammlung der Metaphysikbücher.

Wir treten jetzt der Frage näher, wie der Prozeß der Zusammensetzung dieser Stücke vor sich gegangen ist. Daß bereits Aristoteles' Epigonen Theophrast, Eudem, Nikomachos und ihre Generation sich an die Ordnung seines wissenschaftlichen Nachlasses gemacht haben, ist natürlich und steht zudem durch die Beispiele des Nikomachos und Eudem in der Ethik fest. Daß sich diese διασκευή auch auf die Papiere über πρωτη φιλοσοφία erstreckt hat, wird schon durch die Tatsache mehr als wahrscheinlich, daß die metaphysische Spekulation erst nach Straton abzusterben beginnt. Bis dahin knüpft sie unmittelbar an Aristoteles an. Was die Kommentatoren von einer Redaktion der Metaphysik durch Eudem wissen, macht einen wenig zuverlässigen Eindruck[1]), wenigstens der Bericht bei Asklepios. Ob man Zeller zustimmen soll, wenn er den Nachrichten des Alexander mehr Glauben beimißt, weiß ich nicht (Phil. d. Gr. II 2 [3] 84 A.). Wichtiger als Debatten hierüber ist die Nachweisung der Benutzung unsrer metaphysischen Abhandlungen bei Eudem, Theophrast, dem Autor de Melisso Zenone Gorgia und bei Straton durch Zeller. Also standen jene großartigen Schriften damals noch im Mittelpunkt des Interesses. Man zitierte sie als λόγοι περὶ τῆς πρώτης φιλοσοφίας. Indessen heißt es zu weit gehen, wenn Zeller aus der Tatsache der Benutzung Schlüsse auf das Vorhandensein unserer traditionellen Sammlung zieht. Zur πρώτη φιλοσοφία zählte *A* doch auch dann, wenn es nicht mit den Schriften vereinigt war, in deren Verband es heute steht. Noch weniger besagt jene Benutzung hinsichtlich der Reihenfolge dieser Schriften. Daß die gegenwärtige Ordnung der Bücher und ihre fortlaufende Numerierung von der Generation des Eudemos herrührt, ist unbewiesen und zweifellos unrichtig.

Halten wir an der Tatsache fest, daß *I* für Hermippos eine selbständige Schrift ist, ebenso wie die einzelnen Teile der Physik, so haben wir schon viel gewonnen. In Alexandrien hat es keine Aristotelesphilologie gegeben. Man kann auch im Lykeion nach

[1]) Asclep. in met. p. 4, 4—16 Hayd. Alex. in met. p. 515, 3—11 Hayd.
[2]) Abh. Berl. Ak. 1877 Hist. phil. Kl. 145 f.

Straton nichts mehr von metaphysischer Spekulation spüren, so wenig, wie von sonst einer ernsten Wissenschaft. In der Literatur halten sich die Dialoge des Aristoteles, von vielen gelobt und bewundert. Eine Ethik ohne metaphysische Problemstellung und Vertiefung, rein aufs Erbauliche gerichtet, eine Rhetorik, der es vor allem darum zu tun ist, den Konkurrenzkampf in der Praxis zu bestehen, dazu Literargeschichte und Philosophiegeschichte absorbieren die Kräfte dieser Generationen. Auch Kritolaos hat hier nicht dauernd Wandel geschaffen.

So droht der wundervolle Garten der peripatetischen Gesamtwissenschaft der Unkultur, die Wahrheitsforschung der Phrase anheimzufallen, als gegen Beginn des 1. Jahrh. ein großer Erneuerer aufsteht. Andronikos von Rhodos erkennt als Haupt der Lykeionschule mit genialem Scharfblick, daß nur die Rückkehr zu Aristoteles die Wissenschaft retten kann[1]). Die Reaktion, an deren Spitze er steht, schafft sich einen gewaltigen Ausdruck in dem Unternehmen der Herausgabe und Neuordnung der aristotelischen Schriften, das Andronikos' Namen trägt. Es ist der Zeitpunkt, wo auch diejenigen wissenschaftlichen Methodoi, die bislang nur in der Schule zu Athen kursierten — dazu hat die Metaphysik oder vielmehr die Literatur über diese gehört — ans Licht der Öffentlichkeit treten. Es war eine Art Flucht an die Öffentlichkeit. An Stelle der selbständigen Forschung großen Stils, welche die Diadochen des Aristoteles anfangs so hoffnungerweckend fortgeführt hatten, tritt jetzt eine allerdings in ihrer Art grandiose Kommentatorenschule. Andronikos sammelte alles, dessen er habhaft werden konnte. Es mögen teils die Gruppen von Vorlesungsschriften gewesen sein, wie Aristoteles sie zusammengelesen oder die Nachfolger sie zueinander gefügt hatten, teils einzelne Stücke, Exzerpte, Nachschriften usw., die sich noch im Privatbesitz oder in der Schule fanden. Dies ist der einzige Sinn, welchen ich dem Bericht bei Plutarch und Strabon über den Keller in Skepsis, mit dem im übrigen nichts anzufangen ist, unterlegen kann[2]). Alle diese *οἰκεῖαι ὑποθέσεις* sammelte er, unterwarf sie einer gründlichen, wenngleich nicht durchweg glücklichen Echtheitskritik und ordnete sie in Form der damals üblichen *συντάξεις*,

[1]) cf. Littig, Andronikos v. Rhodos. Progr. Münch. 1890—1895.

[2]) Strabon XIII 608, Plut. Sull. 26.

als Sammeleinheiten in mehreren fortlaufend numerierten Bänden oder Rollen.

Wie viele Bücher bei Andronikos die Schriften *περὶ τῆς πρώτης φιλοσοφίας* umfaßt haben, bleibt aber schwer zu entscheiden. Man darf wohl als sicher annehmen, daß Andronikos' Buchordnung und -Zählung weite Verbreitung fand. Nun gibt es im Altertum eine Angabe An. Men. 111 *μεταφυσικά* $\overline{\varkappa}$ und im Anhang dazu 154 *τῆς μετὰ ⟨τὰ⟩ φυσικά* $\overline{\iota}$. Die zweimalige Anführung in der Liste und in dem Nachtrag, den der Verfasser sichtlich aus anderen Quellen geschöpft hat, um seine Liste zu ergänzen, darf nicht Wunder nehmen. Der Verfasser wollte die Buchzahlvariante anmerken, falls er nicht gar an zwei verschiedene Werke gedacht hat. Die Angabe stammt aus älterer Quelle, aus einer Zeit, die noch nicht unsere 14 Bücher kannte. Diese hatte aber schon Alexander (3. Jahrh. n. Chr.). Daß die beiden aus verschiedenen Quellen stammenden Mitteilungen übereinstimmen, ist von hoher Bedeutung. $\overline{\iota}$ ist Zahlzeichen und heißt 10 (Stigma ist dabei mitgezählt), $\overline{\varkappa}$ ist ebenfalls 10, nach der alphabetischen Folge gerechnet[1]). Beide Nachrichten zeugen also für eine Metaphysik von 10 Büchern. Nach unseren Ausführungen über die pietätvolle Erhaltung der Selbständigkeit der ursprünglichen Methodoi in der Buchteilung kann nicht der Gedanke aufkommen, daß diese Zehnteilung nur eine von der unseren verschiedene Einteilung desselben Stoffes wäre, sondern es ist eine unabweisbare Annahme, daß diese Zehnbücherteilung eine von der unseren verschiedene, weniger vollständige und vor der unseren zeitlich vorangehende Sammlung darstellte. Welche von unseren Methodoi diese Sammlung vereinigte, läßt sich zwar nicht mit Sicherheit entscheiden, doch ist es wahrscheinlich, daß die ganz fremden Stücke zuletzt hinzugefügt wurden, also *Λ*, *K*, *Λ*, $\overline{\alpha}$. Somit werden die übrigen in der Zehnbücheredition gestanden haben. Diese Ausgabe fällt vor Ptolemaios (1.—2. Jahrh. n. Chr.) als terminus ante quem.

---

[1]) Ähnlich Diog. L. 118 *ἀπορημάτων Ὁμηρικῶν* $\overline{\alpha}$ $\overline{\beta}$ $\overline{\gamma}$ $\overline{\delta}$ $\overline{\varepsilon}$ $\overline{\varsigma}$, An. Men. 106 zählt ς nach dem Alphabet. Vergleichen läßt sich auch die Überlieferung über die Buchzahl bei Thukydides ($\overline{\eta}$ und $\overline{\vartheta}$) Marcell. 58, zuerst richtig gedeutet v. Wilamowitz, curae Thucydideae 6 f. Falsch Zeller II 2[3] 80 A., der ϗ für unser *A*—*K* und *I* für *A*—*I* nimmt. Außerdem widerspricht er sich selbst, wenn er II 2[3] 52 A. 1 $\overline{\varkappa}$ wieder mit 20 erklärt, was noch falscher ist.

Bis Ptolemaios[1]) hat sich die Zahl der Bücher bereits auf 13 vermehrt. Darunter kann auch $\bar{\alpha}$ schon stecken, da es nach Asklepios[2]) (4, 17—22 Hayd.) von manchen nicht gezählt wurde. Trotzdem liegt in der Bezeichnung *ἔλαττον* $\bar{\alpha}$ angedeutet, daß dies Stück zu einer Zeit zur Metaphysik kam, wo die 13 schon kanonisch waren und die Buchstabenzeichen für die einzelnen Bücher sich so eingebürgert hatten, daß man sie nicht mehr um des geringfügigen Zuwachses willen umnennen konnte. So gab man ihm den Namen $\bar{\alpha}$ *ἔλαττον* und stellte es hinter *Λ μεῖζον*, als Dublette oder sonst etwas dieser Art. Also müssen wir, auch die Möglichkeit zugegeben, daß Ptolemaios das $\bar{\alpha}$ schon kennt, ohne es mitzuzählen, doch ein allmähliches Anwachsen der Sammlung von 10 auf 13 und von 13 auf 14 Bücher konstatieren. Noch Alexander befaßt sich, wenn auch in konservativem Sinne, mit dem Teilungsproblem, um die offenbar damals noch vielfach angefochtene Tradition bezüglich der Buchfolge zu sichern. Zum mindesten stritt man zu seiner Zeit, wie aus Syrians Notiz über die *Ἀλεξάνδρου διαίρεσις* (160, 6 f. Kroll) hervorgeht, noch über die Grenze zwischen *M* und *N*; wie aus Alexander (137, 5—138, 23) deutlich ist, über die Stellung und Echtheit des $\bar{\alpha}$ *ἔλαττον*; über *Δ* und *K* auch noch zur Zeit des Ammonios (cf. Asklepios 305, 19—22 Hayd.). Im schol. cod. reg. 589 a 41—b 18 finden wir Spuren einer Kritik, die bereits mit Buchnachträgen arbeitet. Weniger als bei irgend einem Klassiker hat man sich bei Aristoteles in nachchristlicher Zeit mit der Überlieferung in Buchteilung und -Ordnung zufrieden gegeben.

Wir haben nun zunächst zu der vorptolemäischen Zehnbücheredition Stellung zu nehmen. Der Titel heißt beidemal *μετὰ τὰ φυσικά*. Nach Bonitz und Zeller[3]) wird dieser heute allgemein auf Andronikos zurückgeführt. Dem ersten Anschein nach setzt er eine offizielle Ausgabe der aristotelischen Schriften mit wohlbegründeter, feststehender Reihenfolge der einzelnen Schriftengruppen voraus. Von einer solchen wissen wir vor Andronikos nichts. Der erste, bei dem uns der geläufige Titel *μετὰ τὰ φυσικά* begegnet, ist Nikolaos

[1]) Ptol. 49 l. de eo quod post physicam tractatus XIII.

[2]) Die Verwechslung des *μεῖζον* und *ἔλαττον ἀ* ist hier evident und erklärt sich durch die Unselbständigkeit des Nachschreibers Asklepios.

[3]) Bonitz a. a. O. 5, Zeller Phil. d. Gr. II 2[3] 80 A. 1.

von Damaskos[1]), und er kann ihn von Andronikos haben, ja es spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß er ihn von diesem hatte, wenn gerade vor kurzem die Herausgabe durch das Schulhaupt des Peripatos, dem Nikolaos angehörte, erfolgt war. Es ist durchaus ansprechend zu vermuten, daß gerade dieses Ereignis den philosophischen Kanzler des Judenkönigs zur Abfassung seiner *θεωρία* über die aristotelische Metaphysik angeregt hat. Denn wir entnehmen aus einer anderen Überlieferung aus sicher ältester Quelle[2]), daß die *θεωρία* des Nikolaos sich mit der Herstellung einer besseren Reihenfolge der metaphysischen Schriften befaßte.

Ist dem so, stammt der Titel *μετὰ τὰ φυσικά* wirklich erst von Andronikos, so erklärt sich ohne weiteres sein Fehlen in der älteren Hermipposliste und sein Auftreten An. Men. 111. Erst Andronikos wäre der Sammler der Schriften über Metaphysik. Hat Ptolemaios 13 Bücher, so bleibt, obschon wir von einer nachandronikischen Edition nichts wissen, nur die doppelte Möglichkeit, daß die Zehnbücheredition von Andronikos herrührt oder erst nach ihm entstanden ist. Dann wären in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten noch drei resp. vier Bücher hinzugetreten. Die Verwandtschaft der Menagiusliste mit der des Diogenes-Hermippos beweist nichts gegen die Möglichkeit dieses Vorgangs, und die Angabe *μεταφυσικά ϰ* 111 des An. Men. wird schwerlich aus der Hermipposliste geflossen sein, da schon die Stellung des Titels hinter 110 *φυσικῶν λη κατὰ στοιχεῖον* (scil. *προβλημάτων*) und in einer Umgebung, die nur *προβλήματα, ἀπορήματα, ὑπομνήματα* enthält, unverkennbar auf spätere Ergänzung des Diogenes-Hermippos durch Interpolation hinweist. Dies muß zugestehen, wer an der Zellerschen und Bonitzschen These festhält, daß die Metaphysikausgabe, welche zuerst diesen Titel getragen hat, von Andronikos stammt. Dann hat Andronikos nicht unsere Ausgabe geschaffen und die Einteilung in 13 (resp. 14) Bücher ist noch jünger als er; es müssen mehrere Bücher in christlicher Zeit erst hinzugekommen sein. Denn

[1]) cf. bei schol. in Theophr. metaph. 323 Brandis.

[2]) Averroes in Aristot. met. l. XII prooem.

[3]) Dies und nicht die Annahme, daß auch die *μεταφυσικά ϰ* lediglich Probleme gewesen wären, scheint mir im Gegensatz zu Heitz, Die verlorenen Schriften des Aristoteles 21—22 die gegebene Erklärung von An. Men. 111.

die Zehnbücheredition *μεταφυσικά* $\bar{\text{ι}}$ kann nicht existiert haben, bevor die Schriften gesammelt waren und diesen Namen empfangen hatten. Es geht auf keinen Fall, daß man, um den Schwierigkeiten auszuweichen, die beiden Angaben über eine Zehnbücheredition durch falsche Deutung verdächtig macht, um sie dann spurlos unter den Tisch fallen zu lassen.

Gegen die eben genannte Entwicklung spricht aber die allgemeine Erwägung, daß die sog. Klassikertexte in der beginnenden Kaiserzeit meist ihre endgültige Fixierung schon gefunden haben. Veränderungen und Eingriffe derart, daß ganze Bücher neu hinzutreten, kenne ich sonst nicht. Somit ist gegenüber der These, daß die Metaphysik von Andronikos bis Ptolemaios von 10 auf 13 oder 14 Bücher gewachsen sei, Vorsicht geboten. Da man ihr jedoch nur dann aus dem Weg gehen kann, wenn man die Zellersche Hypothese über das Aufkommen des Titels *μετὰ τὰ φυσικά* bei Andronikos preisgibt, so müssen wir von hier aus verlangen, daß schon vor Andronikos, also spätestens im 2. Jahrh. v. Chr. eine Sammlung der Schriften der *πρώτη φιλοσοφία* unter dem Titel *μετὰ τὰ φυσικά* in 10 Büchern existiert habe, sei es im Peripatos sei es in Alexandrien. Es mag genügen, den latenten Widerspruch in der fable convenue aufgedeckt zu haben. Ich meinerseits bringe der letzteren Lösungsart allein Vertrauen entgegen. Hat sie Recht, so liegt erstens die Interpolation der Diogenes-Hermipposliste An. Men. 111 vor Andronikos, da sie erst 10 Bücher kennt, ist also vorchristlich, und zweitens hat der Anonymus auch die Nachricht, die er anhangsweise bringt (An. Men. 154), aus einer vorchristlichen Quelle geschöpft. Unsere Ausgabe in 13 resp. 14 Büchern stammt dann von Andronikos her. Sie ist kanonisch geworden und auch die kritischen Ausstellungen des Nikolaos an dieser Reihenfolge haben keine Änderung herbeizuführen vermocht[1]).

Eine weitere Frage gilt dem Äußeren dieser Publikationen, die doch jetzt auch buchhändlerisch verbreitet wurden. Wir sahen infolge des Zusammenfallens von Methodos und Rolle die Volumina

[1]) In diesem Fall liegt die Annahme am nächsten, daß die Zehnbüchersammlung und der Titel erst nach Hermippos aufgekommen sind.

bei Aristoteles sich recht ungleichmäßig gestalten. Das machte nichts, solange die Bücher nicht in den fabrikmäßigen Handel gelangten. Aber für den Editor erwuchsen daraus mancherlei technische Schwierigkeiten. Porphyr ist es später mit Plotins Nachlaß genau so ergangen. Er hat sich dadurch geholfen, daß er mehrere verschiedene Abhandlungen zu je einer Gruppe willkürlich vereinigte. Bei Aristoteles konnte man so nicht verfahren, da manche Methodoi von vornherein natürliche Gruppen bildeten, die sich nicht zerreißen ließen. Dennoch hat man auch hier Ähnliches versucht.

Cod. A^b (Christ) hat uns an den Buchübergängen Spuren alter Kustoden aufbewahrt. Am Schluß von $\bar{\alpha}$ findet sich der Anfangssatz des *B*. Am Ende des *Γ* stehen die ersten Worte des *Δ*: *ἀρχὴ λέγεται*. Ebenso hat der Cod. den Anfangssatz des *Θ* zweimal. Die Worte *ὅτι δὲ* (v. l. *μὲν*) *ἡ σοφία περὶ ἀρχάς ἐπιστήμη* *K* 1 finden sich auch am Schlusse von *I*. Am Übergang von *E* zu *Z* war ein Kustode entbehrlich, da dort die alte, oben besprochene Verklammerung durch Wiederholung des Argumentum des *Z* am Schluß des *E* die Folge der Rollen sicherte. Auffallend ist nun, daß diese Kustoden mit Regelmäßigkeit nach jedem zweiten unsrer Bücher auftreten mit Ausnahme des Schlusses von *Λ*, wo sie durch Zufall weggefallen sein können. Die Kustoden führen uns in die Zeit der Buchrollen zurück, in die Zeit vor der Umschrift der Texte in codices.

Es scheint nun nach allem, was wir von antiken Buchrollen der Kaiserzeit wissen, ausgeschlossen, daß Bücher von geringem Umfang wie $\bar{\alpha}$, *E*, *H* ein sog. *ὅλον βιβλίον* bildeten. Von $\bar{\alpha}$ ist uns das durch Alexander 137, 3 Hayd. bezeugt, wo er sagt: *οὐ μὴν ὁλόκληρον ἔοικεν εἶναι* (scil. *βιβλίον*). Hier die Seitenzahl der einzelnen Metaphysikbücher nach Bekker:

$A = 12^1/_2$
$\bar{\alpha} = 2$
$B = 8$
$\Gamma = 9^1/_2$
$\Delta = 6^1/_2$
$E = 2^1/_2$
$Z = 14$
$H = 3^3/_4$

$\Theta = 6^1/_2$
$I = 7$
$K = 10$
$\Lambda = 6^3/_4$
$M = 11^1/_2$
$N = 6^1/_2$

Die Vergleichung dieser Zahlen ergibt wohl deutlich genug, daß diese Bücher unmöglich Rollen eines einheitlichen Werkes, wie man doch spätestens schon im 3. Jahrh. die Metaphysik aufzufassen begann, gewesen sein können. Dazu waren sie viel zu ungleich an Volumen. Um nun der Ungleichheit einerseits und den Nachteilen des allzu geringen Umfangs der drei genannten Bücher möglichst zu steuern, half sich der Buchhändler oder der Herausgeber so, daß er je zwei und zwei Bücher auf einer Buchrolle vereinigte. Dadurch erklärt sich auch das regelmäßige Vorkommen der Kustoden nach jedem zweiten Buch. Wurden so auch die Rollen nicht genau gleich, so ergab sich doch eine Annäherung der Volumina aneinander, wie sie dem technischen usus entsprach.

$A + \alpha = 14^1/_2$
$B + \Gamma = 17^1/_2$
$\Delta + E = 9$
$Z + H = 17^3/_4$
$\Theta + I = 13^1/_2$
$K + \Lambda = 16^3/_4$
$M + N = 18.$

Lediglich die dritte *συζυγία* fällt mit ihren neun Seiten aus der Reihe etwas heraus. Doch solche Fälle kamen in der älteren Literatur, die nun einmal nicht für den späteren buchtechnischen Gebrauch geschrieben war, öfter vor: so Xen. Cyrop. 33 neben 57, Anab. 28 neben 46, Plat. legg. 27 neben 42 Teubnerseiten, und bei Aristoteles selbst in der Politik 27 neben 44, 46, 41, 49, 46 Seiten. — Unsere Kustodenordnung setzt im übrigen den Endzustand der Metaphysik, die Sammlung von 14 Büchern voraus. Wie alt die Sitte, Bücher so zu verbinden, war, läßt sich aus nichts erschließen.

Werfen wir endlich die Frage auf, wie man gerade zu der überlieferten Anordnung der Methodoi gelangen konnte, so läßt sich

da noch einiges ermitteln. $\bar{\alpha}$ stellte man hinter *A*, weil man eine zweite Einleitung oder eine Ergänzung der ersten darin erblickte. Auch sprachen die Schlußworte von *A* 10 dafür, daß *B* nicht unvermittelt hinterherfolgen könne[1]). Die Folge von *B* und *Γ* war durch die Problemaufzählung in *B* geschützt[2]). Daß *A* nach *Γ* käme, erwies scheinbar die Versprechung oder Forderung *Γ* 2, 1004 a 28, daß man vor aller Untersuchung die Vielheit der Bedeutungen ins Auge fassen müsse, welche der zu ergründende Begriff besitze[3]). Die Tatsache, daß *E* 4 Schl. zum erstenmal in der Metaphysik auf *A* zurückgewiesen wird, zusammengehalten mit dem scheinbaren Versprechen in *Γ*, erheischte die Stellung des *A* zwischen *Γ* und *E*. Auch die Autorität des *K*, das eine solche Unterbrechung des Zusammenhangs in der Erörterung der einleitenden *ἀποριαι* nicht kennt, hat nichts gegen diesen Schluß vermocht. Ebenso fest war die Folge *EZHΘ* begründet durch die Worte am Schluß des *E*, die uns noch von den ersten Nachfolgern des Aristoteles hier eingesetzt schienen. Bei *I* beginnen dann schon die Schwierigkeiten, denen gegenüber die antike Kritik und Interpretation der späteren peripatetischen und neuplatonischen Kommentatoren versagte. Immerhin erhielt sich das Bewußtsein, daß *K* nicht in die *ὅλη πραγματεία* paßte, noch bis in die Generation der Proklos-Ammonios-Asklepios[4]) Aber warum man es zwischen *I* und *A* stellte, bleibt unklar. Es kann einzig aus der Überzeugung erklärt werden, daß man mit den gesamten vier oder fünf letzten Büchern nichts Rechtes anfangen könne. *I* schien noch einigermaßen an die Untersuchungen über das Sein *Z—Θ* anzusetzen, doch *K* brachte alles in Verwirrung. Man scheint es hergestellt zu haben als eine Art Rekapitulation dessen[5]), was vor *Z* lag, um daran *A* anzuschließen, das ebenfalls in seinen fünf ersten Kapiteln *ZHΘ* zu rekapitulieren schien. So hielt es Andronikos, und ich zweifle nicht, daß er sich keiner Illusion darüber hingab, daß die Ordnung der letzten Bücher höchst

---

[1]) cf. Alex. in met. 137, 5—12 Hayduck.

[2]) cf. Alex. 238, 1 f. Asclep. 224, 7 f.

[3]) Alex. in met. 344, 22—24, wo *δευτέρῳ* irrig für *τρίτῳ* steht.

[4]) Asclep. 305, 23 Hayduck.

[5]) [Alex.] 633, 25—28 Hayduck.

unbefriedigend sei. Er sah keine Lösung. Das zeigt das Durcheinander der Bücher *I—N*.

Spätere Peripatetiker, denen Pseudalexander zu *K* 1 folgt, glauben an eine ὅλη πραγματεία und fassen *Λ* als Krönung und Abschluß des Baues. Für die Stellung von *MN* haben sie natürlich keine Erklärung, wie die Kommentare erkennen lassen. In dem Nachhinken dieser beiden polemischen, vorbereitenden Bücher, denen die Hauptlehre des Aristoteles doch erst folgen soll, offenbart sich erst recht die heillose ἀπορία der Editoren. Vielleicht waren gerade diese Bücher das Objekt der Umstellungsversuche des Nikolaos, von denen wir früher sprachen. Es war nur konsequent, wenn die Verteidiger der ὅλη πραγματεία *MN* vor *KΛ* stellten. In der Tat besitzen wir das sichere Zeugnis darüber, daß man zum Teil im Altertum diesen Schritt getan hat; die codd. A^b, S, B^b, C^b, E^b (cf. Bonitz praef. V—VII) haben die Buchfolge *MNKΛ*. Uns ist natürlich mit solch naiven Mitteln nicht geholfen. Wir können nur geschichtlich konstatieren, daß die Folge der Rollen nach *Θ* nicht wohlbegründet erschien, sondern schon in der Antike als höchst mangelhaft erkannt war. Eines der Hauptmißverständnisse blieb immer die Stellung von *Z – Θ* hinter *A—E*, welche die Bücher *MN*, da sie von den sinnlichen Substanzen nichts wissen wollen, einfach aus der Metaphysik verdrängen mußten. So hängte man sie dem Ganzen an, sicher nicht im Sinne desjenigen, der *Z—Θ* zuerst in die Sammlung aufgenommen hatte. Parallel damit aber schritt der philosophische Mißverstand, der zum Teil noch heute herrscht, der die αἰσθηταὶ οὐσίαι in den Vordergrund der ontischen Spekulation des Aristoteles rückt. Gegen ihn gilt es, zu streiten.

Als Endergebnis des zweiten Teils haben wir festzuhalten, daß unsere Metaphysik in 14 Büchern das Produkt der Vorlesungstätigkeit des Philosophen auf diesem Gebiete ist, und daß die Eigenart ihrer Publikationsbedingungen und ihres Äußeren, ihrer „literarischen" Form ganz und gar hieraus erklärt werden muß. Es kann weder die alte Anschauung von der Metaphysik als einer ὅλη πραγματεία aufrecht erhalten werden, die nur zufällig durch den verfrühten Tod des Verfassers nicht literaturfähig geworden sei, noch die andere, wonach sie nur Kollegienhefte, Entwürfe zu mündlichen

Vorträgen, *ὑπομνήματα* darstellen sollte. Diese Ansicht trägt den antiken Verhältnissen nicht genügend Rechnung.

Wir stellten fest, daß die Metaphysik eine Sammlung von Abhandlungen enthält, die zur Vorlesung in der Schule bestimmt waren und, ohne in die weitere Öffentlichkeit zu dringen, abschriftlich unter den Schülern verbreitet wurden. Dies ist jedoch nicht etwa eine Eigentümlichkeit aristotelischer Schriftstellerei und schließt nach älteren Begriffen die *ἔκδοσις* nicht aus. Solange es *λόγοι* und *ἱστορίαι* gab, waren sie von den Verfassern durch Vorlesung vor einem engeren Kreis bekannt gemacht und abschriftlich verbreitet worden. Der eigens hierzu ins Leben tretende Stand der *βιβλιοπῶλαι* und *βιβλιογράφοι* ist erst eine sekundäre Erscheinung. Daß diese alte Weise des Vorlesens sich in den Schulen der Akademie und des Lykeion auch nach dem Aufkommen des Buchhandels, ja nach dem Eintritt der Philosophen in die literarische Konkurrenz (Dialoge!) noch hielt, entsprang dem praktischen Bedürfnis der Schulen und der Wissenschaft nach einer strengen, in sich abgeschlossenen und zuverlässig funktionierenden Organisation. Der Unterschied zwischen der Edition der Dialoge und der Lehrschriften beruht ausschließlich auf dem Umfang des Leserkreises, nicht auf irgend einem verschiedenen Publikationsakt, und das gilt auch für die Metaphysik.

Die Grundform dieser Vorlesungsschriften ist die Methodos, die ein Einzelgebiet der *προκειμένη ἐπιστήμη* isoliert und nach Möglichkeit mit allseitig umgreifender Dialektik behandelt. Mit Ausnahme von *ZH* und *α* (*K* 8, 1065 b 27—*K* 12 Schl. lasse ich als lose angehängtes Exzerpt beiseite) bildete jedes der überlieferten Metaphysikbücher eine solche Abhandlung für sich, was sich schon äußerlich durch das Fehlen jeder Überleitung, wie sie sonst zwischen den einzelnen Büchern erforderlich wäre, vor allem aber durch die inhaltliche Selbständigkeit der Bücher bekundet. *α* kann nicht als Abhandlung für sich gelten; *Z H* machen gemeinsam eine Abhandlung aus. Die auffallende Tatsache der Verschiedenheit der Buchumfänge, die im Buchhandel so nicht zulässig waren, in Verbindung mit der anderen, daß die „Buchteilung" genau mit den natürlichen Grenzen der Abhandlungen zusammenfällt, läßt erkennen, daß die „Buchteilung" wirklich original ist, daß sie also nicht, wie bei den

älteren Autoren meistens, von späteren Redaktoren für die Bedürfnisse des Buchhandels zurechtgemacht ist, sondern dem Gesetz der Sache entsprang. In Wahrheit ist sie überhaupt keine Teilung, die man einmal an einem abgerundeten Ganzen vorgenommen hat, sondern sie bezeichnet nur die Zusammensetzungsfugen der unter dem Namen *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* vereinigten Schriften. Eine wirkliche Teilung eines Ganzen liegt nur in *Z* und *H* vor, die eine ihres Umfangs wegen in zwei — ursprünglich gar wohl in drei — Rollen geteilte Methodos bilden. Im übrigen stand je eine Abhandlung auf einer Rolle, auf deren Gleichform es nicht ankam, da sie nicht für den Verleger geschrieben waren. An dem Fall *ZH* bestätigt sich der aristotelische Satz, daß das Ganze früher sei als der Teil. Danach ist aber für Aristoteles die Metaphysik kein Ganzes, wohl aber die einzelne Abhandlung.

Aber die Abhandlungen verbanden sich geistig zu einer Kollektiveinheit, die gleichzeitig als Zitiereinheit diente. Es gibt in den *μετὰ τὰ φυσικά* solche Methodoi, die sich den anderen in keiner Weise anschließen, das sind die zuletzt zugefügten wie *Δ, K, Λ, ᾱ,* und andere, die sich untereinander zu Gruppen zusammenschließen und eine gemeinsame Funktion besitzen. So gehören *ΑΒΓΕΙΜ* 1—9 *M* 9—10 *N* in eine geschlossene Gruppe, die aber unvollständig vorliegt und die über die Reihenfolge der einzelnen Bücher und Stücke gegen das Ende der Reihe hin keine sicheren Schlüsse gestattet. Eine weitere selbständige Gruppe bilden *ΖΗΘ*. Nichtsdestoweniger stehen auch diese Bücher äußerlich meist ganz für sich wie die übrigen. Die Vereinigung der beiden Gruppen ist sekundär und erfolgte wohl erst nach dem Tode des Aristoteles durch seine Nachfolger. Seinen Abschluß findet dieser Sammelprozeß erst gegen Beginn der christlichen Ära in der uns vorliegenden Gestalt der *μετὰ τὰ φυσικά* durch den Zutritt der noch fehlenden Stücke, die bis dahin getrennt überliefert worden waren. Es trat damit an Stelle der bis dahin herrschenden Sammlung in 10 Büchern eine solche in 13 Büchern. Sie stammt wahrscheinlich von Andronikos.

Die Anordnung dieser *ἔκδοσις* macht den Versuch, nach Möglichkeit eine zusammenhängende Darstellung der Metaphysik aus den einzelnen Stücken herzustellen. Dabei kann jedoch der Heraus-

geber nicht der Meinung gewesen sein, daß ihm dies durchweg gelungen sei. Allein bei Syrian gilt das Vorhandene schon als ὅλη πραγματεία, ebenso bei Pseudalexander. Die Schwierigkeiten, die die Ungleichheit der Volumina der einzelnen Abhandlungen dem Editor in den Weg legte, beseitigte man durch Vereinigung je zweier Abhandlungen auf einer Rolle. Mit der Transskription in codices scheint der Glaube an die ὅλη πραγματεία sich mehr und mehr verbreitet zu haben.

Die Einsicht in diesen Werdegang gibt uns den besten Schlüssel zum Eindringen in das Wesen dieser Schriften und zur Widerlegung der Verteidiger der Einheit wie auch der Umsteller. Von einer Rekonstruktion „der" Metaphysik kann keine Rede sein, könnte auch selbst dann keine Rede sein, wenn wir mehr von diesen Schriften besäßen. „Die" Metaphysik des Aristoteles hat es nie gegeben, wenn wir wohl auch niemals aufhören werden, von ihr zu reden. Aus der Praxis der Vorlesung heraus müssen aristotelische Lehrschriften verstanden werden. Nur in der Schule, für die Schule konnte ein organisatorischer Genius eine schriftstellerische Produktion entfalten, die immer von neuem umzulernen, nachzuprüfen, umzuschreiben sich als heilige Pflicht auferlegte. So kamen die Einschaltungen und Nachträge in unsere Texte, so kleidete sich die kritische Untersuchung in die bewegliche Form der Abhandlung, die der Genauigkeit und Allseitigkeit in der Erörterung des Speziellen den weitesten Spielraum gewährte und dem Autor beim mündlichen Vortrag dieser Schriften die Freiheit der Umordnung und der dem besonderen Zwecke angepaßten Auswahl ließ.

Immer nur zu werden, nie zu sein war höchste Bestimmung dieser Schriften. Sie gleichen darin der Wissenschaft, deren Verkündiger sie sind, die immer neue Gesundheit und nährende Kraft aus den vollen Strömen der reichen Wirklichkeit schöpfte. Den Aristoteles, der die Dialoge schrieb, hatte einst der Jugendtraum von der nahenden Vollendung der Wissenschaft gelockt. Das war der Geist der mit Platon altgewordenen Weisheit der Akademie, der dann für lange Zeiten um den Erosaltar seine Wohnung nahm, der Geist der orthodoxen μόνη ἀληθινὴ φιλοσοφία des Speusippos und Xenokrates und ihrer Schar, wie er zum Teil in den Briefen, die man platonische nennt, sich ausspricht. Der Platondaimon, dem

die Wahrheitforschung der Seele *θεία μανία* war, der nüchtern Trunkene wanderte mit Aristoteles hinüber ins Lykeion, wo man nicht nach dem Zwischenreich dämonischer Fabelwesen zwischen Erde und Himmel noch nach der sich selbst bewegenden Seelenzahl forschte und spekulierte, sondern den Weg ins Freie suchte und fand, dem Heraklitwort folgend, das Aristoteles den Hörern seiner naturwissenschaftlichen Kleinforschungen einst zurief: Tretet ein, auch hier sind Götter! Diesen Geist der hingebendsten Forschung auch im Geringsten, des unausgesetzten Nachprüfens und Bessermachens, diesen wahrhaft platonischen Geist atmen auch die metaphysischen Schriften des Aristoteles. Wer sie so ansieht, dem leuchtet aus den kläglichen Trümmern ein Bild lebendiger Seinsforschung entgegen.

Stellenregister.

		Seite
Alexander Aphrodisiensis in Ar. metaphysica		
	137, 3—5	165, 181
	137, 5—12	183
	137, 5—138, 23	178
	137, 13	18
	137, 17, 20	115
	137—138	114
	138, 8	115
	196, 20	36
	238, 1	183
	344, 22—24	183
Ps. Alexander in Arist. metaph.		
	515, 3—11	175
	633, 2	124
	633, 25—28	183
	634, 35	67
	635, 28	69
	636, 2—9	73
	636, 26	74
	667, 30	121
Ammonios in Ar. categ.		
	p. 4, 4 f.	135
Anonymus Menagii ed. V. Rose		
	51—52	151
	56	151
	57	151
	106	149, 177
	111	149, 177
	147	149
	148	152
	154	177 f.
Aristoteles analytica priora		
	A 1, 24 a 10—15	135
analytica posteriora		
	A 9, 76 a 16	68
	A 11, 77 a 26	81
	A 11, 77 a 30	81
	A 11, 77 b 5	81
	B 6, 92 a 29	58
de anima	*A* 1, 403 b 14	76
	A 4, 408 a 13	20
	B 3, 417 b 27—28	84
	B 5, 417 a 17	119
	B 7, 419 a 7	153
	B 7, 419 b 2—3	153
	B 8, 420 b 21	153
	B 8, 421 a 6	153
	B 9, 432 b 11	153
	Γ 3, 428 a 22—24	20
	Γ 6, 430 a 26	27
	Γ 6, 430 a 27	23
	Γ 6, 430 b 6	23
de caelo	*A* 3, 270 a 17	160
	A 9	77
	Δ 1, 308 a 1	150
	Δ 3, 311 a 11	160
Aristoteles ethica Nicom.		
	A 13	158
	B 2, 1104 a 2	159
	Δ 15, 1128 b 35	162
	E 10, 1134 a 17	79
	E 10, 1136 a 1 f.	79
	H 12—15	158
	H 15, 1154 b 34	162
	Θ 11, 1159 b 25	159
	I 9, 1169 b 32	159
	I 12, 1172 a 15	162

		Seite
de generat. animal.		
	Δ 3, 767 b 25—26	34
	Δ 3, 767 b 31	34
	Δ 3, 768 a 1	34
	Δ 3, 768 a 6	34
de generat. et corrupt.		
	A 5, 320 b 28	119
	B 10, 337 a 18	119
	B 10, 337 a 25	160
de ingressu animal.		
	2, 704 b 13	150
de insomn.	1, 459 a 14	153
	3, 461 b 23—25	34
	3, 462 a 5	34
de iuventute	1, 467 b 13	153
	3, 469 a 23	153
de memoria	1, 449 b 30	153
	1, 450 b 31	34
metaphysica *A*	3—6	16, 43
	3, 983 a 33	68
	3, 983 b 5 f.	16
	4, 985 a 4	17
	4, 985 a 11-18	17, 19
	6	45
	7	16 f., 36, 38
	7, 988 a 16	16
	7, 988 a 18—23	16
	7, 988 a 20	68
	7, 988 b 20	16
	7, 988 b 20—*A* 10	12
	8—9	16, 43
	9, 990 b 2-991 b 8	28 f.
	9, 990 b 9	33
	9, 990 b 11	33
	9, 990 b 16	33
	9, 990 b 17	73
	9, 990 b 23	33
	9, 991 a 27—b 1	32
	9, 991 b 7	33
	9, 992 a 24	76
	9, 992 a 32 f.	74
	10	16 f., 38, 130
	10, 993 a 11	68

		Seite
metaphysica *A*	10, 993 a 11—14	17
	10, 993 a 24—25	17
	10, 993 a 25—27	17
	$\overline{\alpha}$ 3, 995 a 14	117
	B 1, 995 a 24 f.	20
	2	65
	2, 996 a 11	77
	2, 996 a 22	69
	2, 996 b 1—26	69
	2, 996 b 26	65
	2, 997 a 15—25	66
	2, 997 a 25—34	67
	2, 997 a 25	101
	2, 997 a 31	67
	2, 997 a 34—35	72
	2, 997 b 3	21, 36
	2, 997 b 4	73
	2, 997 b 12-34	103, 107
	2, 998 a 7-19	102, 107
	4, 999 b 24	37, 107
	4, 1001 a 4—b 25	171
	4, 1001 a 9	21
	4, 1001 a 33	21
	6, 1003 a 6	37, 107
	Γ 1—2	91
	1, 1003 a 21	66
	2, 1004 a 3	123
	2, 1004 a 28	120, 183
	2, 1004 a 32—33	101
	3, 1005 a 19	81
	3, 1005 b 6-*Γ* Schl.	92
	5	83
	5, 1009 a 27	83
	Δ 1, 1013 a 16	121
	6	118
	6, 1015 b 17	34
	7	118
	7, 1017 b 9	119
	8, 1017 b 23	75
	11	118
	12	118
	13	118
	22	118

		Seite
metaphysica	*A* 30. 1025 a 33	119
	E 1	12
	1, 1025 b 2	66
	1, 1025 b 3	101
	1, 1025 b 25	75
	1, 1026 a 10	75
	1, 1026 a 16	97
	1, 1026 a 16—22	101
	1, 1026 a 19	71, 97
	1, 1026 a 27-32	72, 97
	2—4	21 f.
	2, 1026 a 33 f.	21
	2, 1026 b 18	34
	4, 1027 b 18 - 29	22 f.
	4, 1027 b 25—29	24
	4, 1027 b 25-28 a 3	21 f.
	4, 1027 b 28-29	50, 52
	4, 1027 b 29 f.	24
	4, 1027 b 34	22, 84
	4, 1028 a 1	40
	4, 1028 a 3	22
	4, 1028 a 4	118, 169
	4	40, 50 f., 52, 84 f., 130
	Z 1	52, 53
	1—11	58
	1, 1028 a 10	118
	1, 1028 a 30	51
	1, 1028 b 7	51
	3, 1028 b 33	58
	3, 1029 a 1—30	94
	3, 1029 a 27	76
	3, 1029 b 3	95
	4—9	58
	4, 1029 b 1	108
	4, 1030 a 6	53
	4, 1030 a 11	53
	10, 1034 b 20	53
	10, 1035 b 3 f.	95
	10, 1035 b 11	95
	10, 1035 b 20—23	95
	10, 1036 a 9	74
	11	58 f., 130
	11, 1036 b 21-1037 a 17	95

		Seite
metaphysica	*Z* 11. 1036 b 24	95
	11. 1036 b 32-1037 a 5	54
	11, 1037 a 7	34
	11, 1037 a 10	55, 96, 110
	11. 1037 a 17-20	55. 57 f.
	11, 1037 a 21—12	55
	12	37, 52, 53, 130
	12, 1037 b 13—20	32
	12, 1037 b 28-12 Schl.	59
	12, 1038 a 34	59
	13	58 f., 130
	13—17	61, 104 f.
	15, 1039 b 20	77
	H 1	55
	1, 1042 a 3—22	170
	1, 1042 a 22	110
	1, 1042 b 6	55
	3	52, 57
	3, 1043 b 15	77
	3, 1043 b 32-1044 a 14	56
	3, 1044 a 11—14	56
	4	55
	4, 1044 b 7	55
	6	37, 52, 53 f., 130
	6, 1045 a 7	56
	6, 1045 a 14—22	32
	Θ 1, 1045 b 31	108
	1, 1045 b 34	95
	1, 1046 a 5	118
	6, 1048 a 25—30	98
	6, 1048 b 3	83
	8, 1049 b 4	118
	8, 1049 b 27	108
	10	25, 28, 52 f., 130
	10, 1051 a 34—1052 a 11	49 f.
	10, 1051 a 34—b 17	50
	10, 1051 b 1	50
	10, 1051 b 11—13	51
	10, 1051 b 17—Schl.	50
	I 1, 1052 a 15	118
	2	105
	2, 1053 b 10	107

			Seite
metaphysica	*I*	2, 1053 b 17	107, 172
		4, 1055 b 6	118
		6, 1056 b 34	118
	K	1—8	36, 41, 63 f.
		1—2, 1060 b 30	127
		1, 1059 a 21—23	65
		1, 1059 a 23—26	65
		1, 1059 a 26—29	66
		1, 1059 a 27—28	67
		1, 1059 a 35	69, 126
		1, 1059 a 37	69
		1, 1059 a 39	72
		1, 1059 b 1	126
		1, 1059 b 3	36, 73
		1, 1059 b 8	73
		1, 1059 b 21 f.	75
		1, 1059 b 22	126
		1, 1059 b 25	126
		2, 1060 a 4	126
		2, 1060 a 5	87
		2, 1060 a 6	126
		2, 1060 a 17	77, 87
		2, 1060 a 20	87
		2, 1060 b 3	87
		2, 1060 b 8	87
		3, 1060 b 31	126
		3, 1061 a 18	78
		3, 1061 a 22—27	79
		3, 1061 a 25	78
		3, 1061 a 32	80
		3, 1061 b 8	87
		4, 1061 b 17	80
		4, 1061 b 18	81
		4, 1061 b 21	80
		4, 1061 b 24 f.	80 f.
		6, 1062 b 33	87
		6, 1063 a 10—17	81
		6, 1063 a 11	82
		6, 1063 a 22	82
		6, 1063 a 22—28	83
		6, 1063 b 25	83
		7, 1064 b 2-3	71, 126
		8, 1064 b 15-1065 a 26	40
metaphysica	*K*	8, 1065 a 21	25
		8, 1065 a 22—23	40
		8, 1065 a 24	84
		8, 1065 a 27	41
		8, 1065 a 28	41
		8, 1065 a 32	41
		9—12	88, 130
	A	1—5	124 f., 135
		1, 1069 a 30	126
		1, 1069 a 31	77
		1, 1069 a 36—b 2	122
		6—10	124 f.
		7, 1072 b 1—3	70
		10, 1075 b 13	105
		10, 1075 b 14	125
	M	1, 1076 a 6 f.	110
		1, 1076 a 8 f.	97
		2, 1076 b 1	102, 107
		2, 1077 a 1	103
		4, 1078 b 32—5, 1080 a 11	28 f.
		4, 1079 a 5	33
		4, 1079 a 7	33
		4, 1079 a 12	33
		4, 1079 a 20	33
		4, 1079 a 24	29
		4, 1079 a 32—b 2	29
		4, 1079 b 3—11	31 f.
		4, 1079 b 6	30
		5, 1079 b 31—35	32
		5, 1080 a 6	33
		9, 1086 a 19	43
		9, 1086 a 20	45
		9, 1086 a 21—1087 a 25	41, 107, 130
		9, 1086 a 21	41, 43, 110
		9, 1086 a 23—24	97
		9, 1086 a 26	43 f.
		9, 1086 a 28	16
		9, 1086 a 30	42
		9, 1086 a 31	16
		9, 1086 b 2	45
		10, 1086 b 15	37, 107

			Seite
metaphysica	*M*	10, 1086 b 20—37	43
		10, 1086 b 37-1087 a 10	43
		10, 1087 a 10—25	103
	N	2, 1088 b 25—28	75
meteorologia	*A*	3, 339 b 36	119
	B	9, 369 b 28	83
	Γ	1, 371 b 1	119
de part. animal.			
	A	1, 642 a 17	20
	A	4, 644 a 25	34
	B	1, 646 a 15	119
	B	2, 648 b 9	119
	Δ	5, 682 a 2	160
physica	*A*	2, 185 a 31	75
	A	8, 191 b 29	121
	B	2, 194 a 35	70
	B	2, 194 b 9	70
	B	3	15, 37, 68
	B	7	15
	Γ	8, 208 a 6	83
	Δ	11, 219 b 21	34
	E	4, 227 b 32, 33	34
	Θ	1, 241 a 7	150
poetica		15, 1454 b 18	133
	B	12	45, 53
politica	*B*	12, 1273 b 27-1274 a 21	46
	B	12, 1274 a 22	46
	Γ	6, 1278 b 17	159
	Γ	12, 1282 b 19	134
	Γ	17, 1288 a 37	159
	Γ	18	45, 47, 53
	Δ	2, 1289 a 26	156
	Δ	6, 1292 b 22	156
	Δ	15, 1299 b 38 f.	156
de respiratione			
		8, 474 b 11	153
		21, 480 b 21	153
rhetorica	*A*	2, 1356 a 26	150
	B	1, 1377 b 16	148
	B	25, 1402 b 26	78
de sensu		1, 436 a 1	153
		1, 436 a 5	153
		1, 436 b 10	153
de sensu		1, 436 b 14	153
		2, 437 b 1	153
		2, 438 b 2	153
		3, 439 a 8	153
		3, 439 a 16	153
		3, 439 a 18	153
		4, 440 b 27	153
		5, 443 a 3	153
		7, 449 a 9	153
de somno		1, 454 a 12	153
		2, 455 a 8	153
		2, 455 a 24	153
		2, 456 a 2	153
sophist. refut.		5, 166 b 32	34
		14, 173 b 31	34
		33, 184 a 8—b 8	144
topica	*A*	2, 101 a 27	134
	Δ	2	75
	Z	4	75
	Θ	14, 163 b 9	134
Arrianos epist. ad. Gell.			
		2	135
Asklepios		4, 4—16	33, 175
		4, 13	112
		4, 17—22	178
		113, 5	115
		114, 16	116
		224, 7	183
		305, 19—22	178
		305, 23	183
Averroes Comm. in Arist. metaph. lib. XII proem.			179
Bechtel Inschriften d. jonischen Dialekts p. 119 n. 204			34
Cicero ad. Attic. XIII 12, 3			167
topica 1			147
Didymos Demosth.-Komm. B. Kl. T. H. 1. p. 25, col. 6, 16 f.			34
Diodoros XVI 76, 5			165
Diogenes Laertios III 46			34
	V	21	149
	V	23	119
	V	73	146

	Seite
Diogenes Laertios IX 6	138
Dionysios Halik. ad Ammaeum 728, 4	35
729	166
Dittenberger Sylloge 1^2 122 p. 198	34
2^2 915 p. 750	142
Galenos XIX 10	135
XIX 49f.	135
Gnomologium Parisinum Sternbach n. 213 p. 22	35
Index Diogenianus 31	151
32	151
36	119
38	152
49	149
52	149, 151
55	149, 151
58	151, 154
59	151
60	149
75	157
78	149
107	149
118	149, 177
Index Ptolemaei 33	149
49	149, 174, 178
62	149
91	149
Juvenalis saturae III 7, 40	143
Marcellinus Thuc. 58	177
Martialis IV 41	143
XIV 142	143
Lukianos Hermotim. 2	135
adv. indoct. 1, 24	146
Philodemos rhet. II 57, 11 S.	142
Platon Apol. 26 D	140
Parm. 127 C	138
128 D	139
Phaidon 97 B	145
Phaidros 228 D	145
Politeia 368 D	11
Theaitetos 143 A	135
Ps. Platon Briefe VI	34
VII 341 C	146
XVII	146
Plinius Secundus epist. III 18, 4	143
Polybios XII 5	133
Porphyrios vita Plot. c. 24	61
schol. cod. E Bekk. ad metaph. $\overline{\alpha}$	114
schol. cod. Reg. 589 a 41—b 18	178
589 b 1	115
589 b 12	115
798 a 1	85
schol. Eurip. Orest. 681	160
schol. metaph. Theophr. Br. p. 323	116, 179
Simplicius in categ. p. 4	135
Spinoza ethica I schol. 1 ad pr. 33	86
Strabon geogr. XIII 57	35
XIII 608	34
Syrianos ad metaph. Ar. 23, 9	36
160, 6—9	41, 178
Tacitus dial. de or. 9,3	143
10,5	143
10,7	143
Theopompos Hellenica Oxyrrh. ed. Ox. fgm. 211	35

Sachregister.

ἀδικῶν und *ἄδικος* 79.
περὶ τἀγαθοῦ 133.
Akademie 28, 33; Tochterakademie 34.
Akademiker (Platoniker) 32, 35.
ἀκριβολογία μαθηματική 117.
Allgemeinbegriffe 30.
ἀμφιδέξιοι 46.
ἀναγραφαί 149 f.
Anakoluthien 78.
Anaxagoras 83, 140, 147.
Anaximenes der Historiker 35.
Andronikos 61, 168, 174, 176 f.
ἀνέκδοτα und *ἀνεγνωσμένα* 133 f., 146.
Anonymus des Menage 149 f.
Ansichsein 93.
ἄπειρον 40.
ἀπόγραφα 145.
ἀποκεκριμένον 83.
Apophthegmen s. Koriskos.
ἀπορίαι περὶ ἀρχῶν 16 f.
ἁπλᾶ 23 f., 89.
argumenta, doppelte, der Bücher 162, 168.
ἀριθμῷ ἕν 103.
Aristoteles als Akademiker 32, erste metaphysische Ansätze 33 f., Verhältnis zur Akademie 34 f., als Empiriker 49.
Assos 34.
ἀσύνθετα in einfacher Setzung 25 f., 51 f.
Auditorien 144.
Axiome 65, logische und mathematische 80 f.
αὐτόματον 40.
Bassus 143.
Bewegung, Realität der B. 49, Ursache der B. 69 f., Erklärung der B. 76.
βίος θεωρητικός 34.
Boethos 114.
Bonitz 42.
Buch 138.
Buchteilung 148 f., 155.
Buchumfang 181.

Chronologie der Metaphysik 33 f., 98.
Chrysippos 167.
χωριστόν 84.
Cicero 141, 147, 152, 167.

Definition 53, Einheit der D. 54 f., *ὁρισμός* und *τόδε τι*, Relation ihrer Teile 54, Definition und Zahl 56.
Delphisches Dankdekret 142.
Demokrit 141.
Demosthenes 35.
Denkfunktion, diäretisch-synthetische 23 f.
δεῦρο, τά 81.
Dialektische Unterschiede im Seinsbegriff 49.
Dialoge 132 f., 140.
διαφορὰ εἰδοποιός 60.
διαιρέσεις 133.
Diärese im Urteil 22 f.
Diodor 165.
Diogenesliste 149 f.
Diskursives Denken 23 f.

Dubletten in der Metaphysik 14—37, 61; in Physik und Metaphysik 37, 121, in de anima und Politik 20.

Edition, postume 39.
Editionstechnik 182.
εἶδος φθαρτόν 76, *ὕλῃ μεμειγμένον* 77.
Eigentum, geistiges 88.
Einheit des Systems 128, des Urteils, logische und psychologische 23.
Einzeldinge, Begriff der 29 f.
ἐκδεδομένοι λόγοι 134.
Empedokles 17.
ἐν ἅπαντι πᾶν 83.
ἐνέργεια 49, 95.
Ephoros 157, 169.
ἐπιστήμη δυνάμει οὖσα, ἐνεργείᾳ 43, 103.
Erastos 34.
Erythrai, Inschrift 34.
Ethik, Nikomachische 157 f.
Eudemos 114, 169, 175.
Eudoxos 117.
ἔξω ὄν 84 f.
ἐξωτερικοὶ λόγοι 134.

Falschsein 22 f.
Form, begriffliche 25 f.
Fortgang ins Unendliche 115.

γε—μήν 87.
Georgios 146.
„Gesamthypothesen" 127.
Gott 127 f.
Grund, Arten d. G. 15 f.

„Hauptreihe" der Vorlesungen 90 f.
ἑνοποιόν 60.
Herakleia 34.
Herakleides Pontikos 34, 141.
Herakleitos 138.
Hermias 33 f.
Ἑρμίας καὶ οἱ ἑταῖροι 34.
Hermippos der Kallimacheer 119, 121, 149, 152, 175.
Hermodoros 140.
Hippodamos 136.
Hippokrates 31, Hippokratiker 141.
ἱστορία 145.
Homerzitate 125, 173.
ὕλη τῶν μαθηματικῶν 74, *τοπική* 55, Ausschluß d. *ὕλη* 77.
ὑπόμνημα 87, 116 f., 133, 135.

Idee, Begriff d. I. 29 f., Zusammengesetztheit 30 f., als Ursache der Veränderung 31.
Ideenlehre, Polemik gegen die I. 29.
ἴδια τῶν νομοθετῶν 46.
Interkalationen 39, 44, 57, 61.
Isokrates 31.
Juvenal 143.

Kaibel 133.
Kallinos 146.
Kallisthenes 34, 142.
κίνησις 40.
Klassifikation 58 f.
Klassikertexte 180.
Klauseln 135 f., 161.
κοινά 81.
Kolleghefte 135, Kollegstil 125.
Kollektivtitel 169.
Konversatorien 139.
Koriskos, Apophthegmen 35, Schulbeispiel 34.
Kritik der Vorgänger 16 f.
Kritolaos 176.
Kunstprosa 137.
Kustoden 168, 181 f.
κυρίως ὄν 50.
κυριώτατα ὄν 51.

Lehrbücher 132.
Literarische Werke 131 f.
Logik, metaphysische 49.
λόγος, der jonische 138 f.
Λοκρῶν πολιτεία 133.
Lykeion 152.

Lykon 142, 146.
Lysias 145.

Materie 94f.
Maternus 143.
Mathematische Objekte 102.
Martial 143.
Menon der Arzt 141.
μεταβολή 40.
Metaphysik, Möglichkeit der, 26f., Objekt der M. 81, 97f., 65.
Metaphysikkritik, antike 178f.
μετὰ τὰ φυσικά 164.
μετέρχεσθαι, μειιέναι 150.
μέθοδος 150f.
Mischungsbegriff bei Anaxagoras 83, bei Empedokles 20.

Nachträge des Redaktors 20, in der Vorlesungspraxis 39, zur Analytik 58, zu ganzen Büchern 38f., Technik d. N. 62.
νήφοντας συμποσιαρχεῖν 46.
Neueleaten 49.
Neuplatonische Aristotelesforschung 175f.
Niederschrift 139.
Nikolaos 178, 180.
Nikomachos 157, 175.

obiective et formaliter 57.
οἰκεῖαι ὑποθέσεις 87, 150.
ὅλη πραγματεία 184.
ὁλόκληρον βιβλίον 165, 181.
οὗ, τὸ und *τὸ ᾧ* 70.
οὗ ἕνεκα 70.
οὐσία, unsinnliche 33, 96f., 72, 123; allgem. 66f.; sinnliche 42, 72, 97, 123.

Parmenides 138.
Parva naturalia 153.
Pasikles 114.
Pater, Walter 132.
πάθος τῆς διανοίας 40, 84.
Phaidros 145.
Phaleas 46.
Philippos von Makedonien 34.
Philodemos 142.
κατὰ φιλοσοφίαν λόγοι 134.
Philosophenmosaik, Neapeler 147.
Physik 151.
φύσις, φυσική 116.
de plantis 88.
Platon 94, 105, 111, 132, 155 s. Ideenlehre.
Platonische Briefe 34.
Plinius d. J. 143.
Plotin 181.
Politik, Buchanhänge in der Politik 45f., Methodoi 156.
πολλαχῶς λεγόμενα 118.
Porphyrios 181.
Poseidonios 144.
Prädikat im Urteil 22f.
πραγματεία 131, 150f.
Prinzip, Allgemeines und Einzelnes als Prinzip 43, vier Pr. 68.
Probleme des *B* 18f., 42, 44, 98f.
Prosa der Lehrschriften 136.
πρῶτον κινῆσαν 69.
πρῶτον κινοῦν οὐ κινούμενον 70.
Psychologie des Urteils 23.
Pythias 35.
Pythodoros 139.

Qualität, Konstanz der 82.
Quantität, Variabilität der 82.

Redaktor 20, 40, 44.

Sammlung der Schriften über Metaphysik 111.
Scainio 48.
Schauen 26.
Schuleigentum 141.
Schulpolitik 147.
Schwegler, Albert 42.
Segni 48.

Sein, unbewegtes und bewegtes 68 f.
Seinsbegriff, Einteilung der Bedeutungen 21, Sein als Sein 22, Wahr- und Falschsein s. d.
Seinswert des Wahren und Falschen 24.
Sepulkralrelief, lateranisches I, 16 147.
Sinnendinge, Variabilität der 81, unwandelbare S. 82.
Sinnliches und Geistiges 30.
Sokrates d. J. 95.
Solon 46.
σοφία 15 f., 76.
Speusippos 141, 147.
Spinoza 86.
de spiritu 88.
στέρησις 78, partielle *στ.* 79.
Sternseelen 55.
Straton 175.
Subjekt, logisches 22 f., metaphysisches 53.
Substanzbegriff 49, 53 f., 93 f.
Substrat 93.
συμβεβηκός 67.
συνταγματικὰ γράμματα 135.
συντάξεις 160, 176.
Synthesis, logische 22 f.
Syrianos 98.

Teilnahme an der Idee 29 f., an mehreren Ideen 32.
θεολογία 112, 121 f., Konstitution der *θ.* 123.
Theophrastos 142, 157, 175.
Tiergeschichte 88.
τί ἐστι s. *ἁπλᾶ.*
θιγεῖν, θιγγάνειν 27.
Thukydides 155.
Timaios 133, 165.
Titel der Metaphysik 178 f.
Topik 151.
τόπος 40.
τρίτος ἄνθρωπος 73.
τύχη 40.

Umstellung der Bücher 3 f., 48.
Urteil, metaphysisches 22 f.

Veränderung, Problem der 49.
Vergil 143.
Verknüpfung der Buchanhänge 53.
Vorlesung 138.

Wahrheitsbegriff, Widerspruch im 26 f.
Wahrsein 22 f. im Qualitätsurteil 22 f. im Existenzialsatz 25 f., als *πάθος τῆς διανοίας* 84.
Werden 49 f.
Wesenheit s. *οὐσία.*
Wesensbegriff, reiner 25.

Xenokrates 33, 144.
Xenophanes 138.

Zahlensubstanzen 42.
Zehnbücheredition 177 f.
Zenon 138 f., 147.
Zitate, Echtheit 120.
Zitierweise, doppelte 159.
Zufall 22 f., 84 f., 177 f.
Zweckursache 68.

Anhaltische Buchdruckerei Gutenberg, e. G. m. b. H., Dessau.

Druckversehen.

Seite	12	Zeile	13	von	oben	lies	998 b.
„	28	„	3	„	unten	„	1078 b 32.
„	71	„	16	„	„	„	Unwandelbarkeit.
„	72	„	1	„	oben	„	Natorp.
„	91	„	4	„	„	„	hat.
„	94	„	18	„	unten	„	unser.
„	102	„	4	„	oben	„	Metaphysik.
„	118	„	14	„	unten	„	*ὅτι.*
„	119	„	20	„	„	„	de gener. an.
„	121	„	8	„	„	„	*φυσικά.*

B
434
J34

Jaeger, Werner Wilhelm
Studien zur entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY